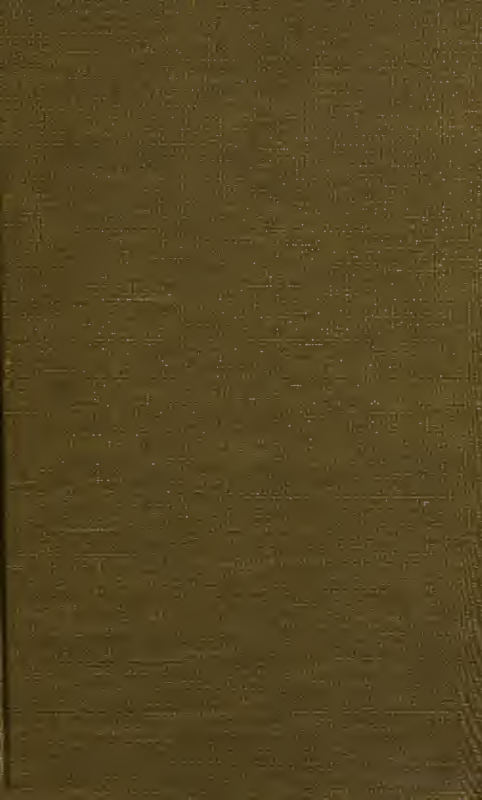








SACRA BIBBIA

SECONDO LA VOLGATA

TRADOTTA IN LINGUA ITALIANA.

DISSERTAZIONI

VOL. II.

II

L A

SACRA BIBBIA

DI VENCE

GIUSTA LA QUINTA EDIZIONE
DEL SIGNOR DRACH

CON ATLANTI E CARTE ICONOGRAFICHE

CORREDATA

DI NUOVE ILLUSTRAZIONI ERMENEUTICHE E SCIENTIFICHE

PER CURA
DEL PROF. BARTOLOMEO CATENA

DOTTORE BIBLIOTECARIO DELL' AMEROSIANA

Ignorantia Scripturarum, ignorantia Christi est.
S. HIRSON., *Proel. in Isaiam.*

DISSERTAZIONI

VOL. II.



MILANO

PRESSO ANT. FORT. STELLA E FIGLI

nei tipi di Giuseppe Bonnardoni & Gio.

M. DCCC. XXXI.

Die 30 Martii 1851.

Admittitur

Joseph Branca Theol. Metrop. pro Em. et Rev.

D. D. Card. Archiep. Mediol.

DISSERTAZIONE

SOPRA

I VERI ED I FALSI MIRACOLI

E SUL POTERE DEGLI ANGELI E DEI DEMONII

SUI CORPI (*)

Nulla v'ha di cui tanto si parli, quanto dei miracoli e delle operazioni dei buoni e dei maligni spiriti sui corpi; e forse non ci ha cosa intorno a cui le idee siano più confuse e più false, quanto intorno alle qualità di un vero miracolo, ed alla estensione del potere degli spiriti sulla materia. Taluni che si vantano di avere animo forte ed intrepido tengono tutto ciò che si narra del potere degli angeli malvagi, delle loro apparizioni, delle illusioni che cagionano ai nostri sensi, degli ossessi dai demonii, dei cangiamenti che essi producono nell'aere, e di tante altre azioni che loro si attribuiscono, come fole acconcie ad intertenere gli spiriti deboli: essi riguardano con aria di compassione coloro i quali ne sembrano convinti. Altri danno in un eccesso opposto; si lasciano persuadere da tutto ciò che si dice dei demonii, dei maghi e dei sortieri; credono leggermente tutti i miracoli veri o pretesi che loro si narrano, e ricevono senza esame tutti i racconti che si fanno delle apparizioni degli spiriti, e di quelli che hanno il corpo ossesso dal demonio. Altri finalmente, con una disposizione di animo ben più pericolosa, pigliano occasione di negar tutti i miracoli, e tutto ciò che si dice dei demonii, degli angeli e degli spiriti, sotto pretesto che si spaccia un infinito numero di falsi miracoli, e che spesso si pi-

Eccessi d'incresulità e di superstizione in ciò che riguarda i miracoli.

(*) La sostanza di questa dissertazione è del p. Calmet.

gliarono come prodigi alcuni effetti naturali, ma straordinarii, le cui cause erano ignote a coloro che ne erano i testimonii.

Ciò che la Scrittura ci dice dei miracoli operati dai magi di Faraone, e dell'apparizione dell'anima di Samuele a Sanle, ci induce ad esaminar qui una siffatta materia più profondamente e con maggiore ampiezza: e per procedere con ordine cominceremo a prima giunta dall'esaminare la natura, la possibilità e le qualità di un miracolo, indi il potere degli angeli, degli spiriti e dei demonii nel produrre gli effetti sovranaturali.

Natura, possibilità e doti di un vero miracolo.

L'idea comune che si ha di un *vero miracolo* consiste in ciò, che esso sia un effetto il quale superi le regole ordinarie della natura. Un uomo che cammina sulle acque; uno che riman sospeso nell'aria; un altro che parla tutto ad un tratto una lingua sconosciuta; verghie che improvvisamente assumono le forme di un serpente; ecco ciò che si appella un *vero miracolo*. Al contrario un *falso miracolo* è un effetto che apparisce, ma che non è veramente superiore alle leggi ordinarie della natura; se un fuoco, a cagion d'esempio, si appicca ai capelli di uno a motivo di un umore infiammabile che può scontrarvisi naturalmente, come la storia narra di Giulio (1) e d'altri, e se questo fuoco non abbrucia le chiome alle quali è appiccato; non è questo un miracolo, come non lo è il vedere il fuoco dello spirito di vino che non consuma il panno al quale si appiglia. Vi sono nella natura cento fenomeni di questo genere che sembrano prodigiosi, e che non appaiono come tali se non a motivo dell'ignoranza in cui siamo della natura delle cose.

(1) * Nel testo francese si legge *Julus*, e pare che voglia accennar Giulio od Ascanio, di cui parla Virgilio nel II. libro dell'Eneide (v. 682), descrivendo il portento di cui qui si tratta:

*Ecce levis summo de vertice visus Iuli
Fundere lumen apex, tactuque innoxia molli
Lambere flamma comas, et circum tempora pasci.*

Ma riflettendo alle parole che si soggiungono, come la storia ci narra, crediamo che qui si parli del giovanetto Servio Tullio che divenne re di Roma, e di cui racconta T. Livio (lib. I. c. 39) *Pueri dormienti cui Serv. Tullio nomen fuit, caput arsisse ferunt, &c.*

S. Agostino osserva benissimo, che tutte le cose miracolose che noi vediamo accadere sono nello stesso tempo naturali e sovranaturali. Esse sono naturali per ciò che sono effetti del volere di Dio che le produce, posciachè la natura altro non è che la volontà del Creatore; e sono sovranaturali per ciò che sono superiori alle leggi ordinarie e conosciute della natura. Sono dunque sovranaturali per riguardo a noi, perchè sono contrarie alle leggi della natura a noi note; ma non sono sovranaturali per riguardo a Dio, il quale è l'autore della natura: *Nec enim ista cum sunt, contra naturam sunt, nisi nobis, quibus aliter naturæ cursus innotuit, non autem Deo, cui hoc est natura quod fecerit*(1). Ed altrove: Come può mai darsi che ciò che accade per volere di Dio sia contrario alla natura, posciachè la volontà di un sì grande signore è la natura istessa delle cose? I prodigi non sono dunque contrarii alla natura, ma contrarii a ciò che noi conosciamo della natura: *Quomodo est contra naturam quod Dei fit voluntate, cum voluntas tanti utique conditoris conditæ cujusque rei natura sit? Portentum ergo fit non contra naturam, sed contra quam est nota natura*(2).

Allorquando Spinoso(3) vuol negare la possibilità dei miracoli, si sforza di mostrare che non è possibile che il corso della natura sia interrotto mai; ed ecco il suo grande ragionamento: Le leggi della natura non sono altro che i decreti di Dio; ora i decreti di Dio non possono cangiarsi, perchè Dio è immutabile; le leggi della natura non posson dunque cangiarsi; dunque i miracoli sono impossibili, perchè un vero miracolo è contrario alle leggi conosciute ed ordinarie della natura.

Questo autore suppone che Dio agisca sempre in una maniera necessaria, assoluta, generale, invariabile, e che le leggi della natura e gli effetti che ne dipendono sieno talmente legati e dipendenti gli uni dagli altri, che non si possa concepirvi la minima variazione nè il minimo cangiamento, senza distruggere l'idea di un essere infinitamente saggio, immutabile, sempre uguale e costante nelle sue operazioni.

(1) *Aug. de Genesi ad litteram, lib. vi. c. 13.* — (2) *De Civit. Dei, l. xxi. c. 8.* — (3) *Tract. Theologico-politic. c. 6.*

Ma questa idea, che apparisce a prima giunta così gloriosa a Dio, e che sembra allontanare da lui tutto ciò che sente l'imperfezione ed il cangiamento; quest'idea in realtà non tende che a distruggere la giusta nozione che si dee avere di un essere infinitamente libero, infinitamente saggio, ed infinitamente potente; la cui volontà, infinitamente feconda, non dipende nè punto nè poco dagli avvenimenti, e non è legata agli effetti che produce, ma tiene al contrario questi effetti in un'intera dipendenza da' suoi decreti sempre liberi, quantunque sempre immutabili in se medesimi. Tutti i tempi, tutti gli avvenimenti colle circostanze che gli accompagnano, tutti i moti liberi delle volontà create sono presenti a Dio, il quale conosce perfettamente tutto ciò che è accaduto, che accade e che accadrà, e concorre attualmente ed in una maniera efficace a tutti gli effetti reali che sono prodotti, lasciando agli agenti liberi tutta la loro libertà, e producendo nei corpi tutti i movimenti che vi si notano: egli non forma punto novelli decreti nel tempo, come se gli si presentasse qualche nuova cognizione o qualche caso impreveduto che lo determini a prendere nuove risoluzioni. Tutti gli avvenimenti, tutte le mutazioni che si scorgono nella natura, sono conseguenze de' suoi disegni eterni; e per qualunque diversità si osservi nelle diverse opere, non v'ha alcuna varietà nel volere di colui che le produce: *Opera mutat, consilia non mutat*⁽¹⁾. Egli dispone della sua creatura, ne usa secondo la sua volontà⁽²⁾ senza cangiarne la natura, poeziachè la natura di qualunque cosa è la sua volontà. La catena delle cause secondarie, la subordinazione di esse alle leggi generali del movimento e dell'ordine delle parti dell'universo, tutto ciò non è sufficientemente necessario in se medesimo, che non dipenda da un principio e da un'intelligenza perfettamente libera, che conduce, che dirige, che conserva ed i corpi ed i movimenti, e che anche allorquando si allontana dalle leggi e dalle regole che siamo avvezzi ad osservarvi, eseguisce decreti liberi ed immutabili: onde i miracoli entrano come tutto il resto nella economia dei disegni di Dio, e per conseguenza nell'ordine della natura.

(1) *Aug. Confess. l. 1.* — (2) *Aug. contra Faust. l. xlv. c. 5.*

Lo Spinoso formossi un'idea troppo limitata della volontà di Dio, se la pretende talmente immutabile che non sia più libera; oppure egli forma un giuoco sull'ambiguità di quelle parole, *leggi della natura*, come se queste leggi della natura fossero differenti dalla volontà di Dio, oppure un miracolo distruggesse queste leggi naturali. Abbiamo dimostrato che la volontà di Dio è la stessa natura delle cose; che un miracolo è un effetto del volere di Dio, ma di un volere libero e particolare, che produce un effetto diverso da quelli che opera seguendo il corso ordinario e conosciuto della natura. Ecco l'idea che noi abbiamo di un vero miracolo.

Da tutto ciò che detto abbiamo è facile il conchiudere, che il potere di operar veri miracoli è riservato a Dio solo, e che in tal guisa nè gli angeli, nè i demonii, nè le anime disgiunte dal corpo possono operar miracoli, quantunque possano concorrere ad un'azione miracolosa colle loro preghiere, od in qualità di stromenti: così Dio ha fatti molti miracoli col ministero degli angeli e dei profeti sotto l'Antico Testamento, e nel Nuovo gli apostoli, e molti santi dopo essi, hanno operato veri miracoli, ovvero gli hanno ottenuti da Dio colla lor mediazione e colle loro preghiere, od operati coll'autorità di cui Dio gli aveva rivestiti.

Ma per riguardo ai demonii, non è facile il concepire in qual modo essi abbiano potuto far opere prodigiose: ciò non può avvenire per loro propria forza, e molto meno per le loro preghiere; onde sembra che si debba affermare che Dio abbia voluto giovare di loro come di stromenti della sua vendetta, allorquando col loro mezzo egli ha operato azioni sovranaturali, o piuttosto che non esistono veri miracoli operati dai demonii, e che tutti quelli che loro si attribuiscono sono falsi miracoli, illusioni ed opere maravigliose, ma puramente naturali. Ecco ciò che in questo luogo è d'uopo esaminare.

La Scrittura ci dice che i magi di Faraone cangiarono in serpenti le verghe che avevano in mano⁽¹⁾, che mutaron l'acqua in sangue, e seppero anche contraffare il terzo de' miracoli operati da Mosè. Lo stesso Mosè ci mette in guardia contro i miracoli dei falsi profeti⁽²⁾

(1) Exod. VII. 11 et seqq. — (2) Deut. XIII. 1 et seqq.

Quale sia il potere degli angeli, degli spiriti e dei demonii nel produrre gli effetti sovranaturali.

in modo che sembra confermare l'opinione che il demonio possa operarne col loro mezzo. Quando sorge in mezzo al tuo popolo un profeta, ovvero chi dica di aver avuta visione in sogno, e predirà qualche segno e prodigio, e succederà quel che egli ha detto, e dirà a te: Andiamo e seguiamo gli dèi stranieri ignoti a te, e ad essi serviamo: non darai retta a quel profeta o relatore di sogni, perchè il Signore Dio vostro fa prova di voi affinchè si faccia manifesto se lo amiate o no con tutto il cuore e con tutta l'anima vostra. Essendo Gesù Cristo⁽¹⁾ accusato dai Farisei di espellere i demonii in nome di Belzebù, invece di ribattere quest'accusa rovesciando il principio de' Farisei, i quali supponevano nel demonio un potere di operar miraeoli, se ne sta pago al dimostrare, che non potendo il demonio essere contrario a se medesimo, nè agire contro i suoi proprii interessi, era impossibile che volesse obbedire a Gesù Cristo, il quale non cercava che di distruggere il suo impero. Egli ci avverte in un altro luogo⁽²⁾ di guardarci dai prodigi e dai miracoli dei falsi profeti, e ci annuncia che questi prodigi saranno tali da poter sedurre, se fosse possibile, gli stessi eletti. S. Paolo predice i segni ed i prodigi⁽³⁾ che dee operar l'Anticristo, e ci insegna che Satana si trasforma in angelo di luce. Finalmente molti Padri hanno creduto che il cangiamento delle verghe dei magi in serpenti fosse verace; il che sembrerebbe accordare al demonio il potere di operar miracoli, posciachè non si può guari concepire che un simile cangiamento abbia potuto farsi in una maniera naturale.

Origene⁽⁴⁾ riconosce visibilmente che il potere del demonio fece per riguardo alle verghe dei magi quello stesso che la virtù di Dio per riguardo alla verga di Mosè; ma che il demonio non potè restituire al primiero stato le verghe che egli aveva cangiate in serpenti, perchè il suo potere può ben estendersi ad operare il male, ma non a fare il bene, nè a far cangiamenti che tendano al bene: *Contraria virtus male quidem facere aliquid potest, sed restituere in integrum non potest.* Teo-

(1) *Matth.* ix. 34; xii. 24 et seqq. — (2) *Id.* xxiv. 24. — (3) 2. *Thetsal.* ii. 9. — (4) *Origén. Homil.* 13 in *Numer.*: « *Efficit similiter contraria virtus virgum serpentem, sicut fecerat virtus Dei, etc.* »

doreto⁽¹⁾ all' uopo di confutar coloro i quali osavano affermare che Mosè non operava i suoi prodigi che coi segreti della magia, non ha un miglior argomento della confessione forzata dei magi di Farsone: *l'ha qui il dito di Dio*; giacchè alla fin fine, dice egli, se Mosè ingannava solamente i sensi co' suoi prestigi, i magi non avevano che a far lo stesso, ed a convincerlo come un impostore con uguali prestigi.

Avendosi s. Agostino⁽²⁾ proposto un tale quesito, se le verghe dei magi fossero nel testo sacro appellate *serpenti* a motivo soltanto che avevano la forma di questo rettile senza averne la realtà, non essendo stato il cangiamento che fantastico ed apparente, risponde che, essendo nguali le espressioni della Scrittura, pare che si debba riconoscere nelle verghe dei magi un cangiamento simile a quello che si osservò nella verga di Mosè; ma essendosi dappoi fatta la obbiezione, che sarebbe adunque d'nopo che i demoni avessero creati questi serpenti, non sembrando nè possibile nè naturale un mutamento sì pronto e sì subitaneo di una verga in un serpente, soggiunge esservi nella natura un principio universale sparso in tutti gli elementi, che contiene il seme di tutte le cose corporee, le quali appaiono esternamente, quando i principii di esse sono a tempo opportuno posti in azione da convenevoli agenti; ma questi agenti non possono nè debbono essere appellati creatori, perchè nulla traggono dal nulla, e determinano soltanto le cause naturali a produrre i loro effetti al di fuori.

Così i cattivi angeli hanno potuto, giusta la sentenza di questo Padre, in un attimo produr serpenti colla materia delle verghe dei magi, applicando con una virtù sottile e mirabile alcune cause che sembravano assai lontane dal produrre un effetto improvviso e straordinario⁽³⁾. Ma quanto alla qualità di creatore, egli la concede a Dio solo, il quale ha dato l'essere alle cause naturali, ed a quel principio, sparso nella natura, di cui si è parlato.

(1) *Theodoret. Quest.* 18. *Εἰ γὰρ παντασία ἢ τὸ παρ' αὐτοῦ ὁριζόμενον ἴδαι χάριτας παντάσῃ, καὶ τὸν ὁμολογῶν διέλεξαι.* — (2) *Aug. qu. 21 in Exodus.* — (3) * Non omettiamo di riflettere che sant'Agostino, pago di quell'astratto e generale principio: « Insunt corporeis rebus per omnia elementa mundi quaedam occultae seminae rationes, quibus cum data fuerit opportunitas etc. », non discende poi ad applicazione così minuta e particolare. Vedi *Aug. lib. 11. Quest. XXI. Exod. 7. 12.*

Lo stesso santo sostiene la medesima opinione e colle stesse prove ne' suoi libri della Trinità⁽¹⁾. Egli prova anche ne' suoi libri della Città di Dio⁽²⁾ che i demonii nulla possono fare, nemmeno colla lor possanza naturale, senza un soccorso particolare di Dio; che non possono produrre alcuna novella creatura, ma solo cangiar le specie che Dio ha create, in guisa che, ben lungi dal poter cangiare la natura dell' anima, non possono nemmeno cangiare il corpo di un uomo, per esempio, in quello di una bestia. Finalmente nella sua Epistola a Deogratias egli sostiene che le operazioni dei demonii, le quali sembrano aver qualche somiglianza con quelle dei buoni angeli, non hanno la verità, ma l'apparenza; e che questo non è già un effetto della sapienza dei malvagi spiriti, ma della loro frode⁽³⁾; il che non vuole, come sembra, intendere che dei falsi miracoli del paganesimo, e non di quelli di cui parlano le sacre Scritture come di cangiamenti reali e di veri prodigi.

S. Tomaso ragiona sugli stessi principii di s. Agostino, e ne cava le medesime conseguenze⁽⁴⁾. Sostiene che il demonio non può crear veruna cosa nella natura, che tutti i cangiamenti che in essa opera sono puramente naturali, dando un certo moto od una certa forma ad una sostanza già creata; e che se talvolta sembra che egli operi prodigi superiori alla natura, tali prodigi non sono che apparenti e fantastici.

La maggior parte dei commentatori hanno abbracciata questa sentenza, tutta la difficoltà della quale consiste nel sapere se le verghe dei magi sieno state di una natura da poter essere cangiate con tanta speditezza in serpenti colla semplice applicazione naturale dei principii attivi alla materia. Tostato⁽⁵⁾, cui ciò non sembra possibile, credette che il demonio con un' astuzia, di cui non è che pur troppo capace, abbia posti veri e reali serpenti in luogo delle verghe, che portò via destramente e senza che alcuno se ne avvedesse. Altri⁽⁶⁾ amano piuttosto di affermare che avendo questo spirito artificioso preveduto ciò

(1) *De Trinitate* l. III. c. 8. — (2) *De Civit. Dei* l. XVIII. c. 18. —

(3) *Ep.* 102 nov. edit. qu. 16. n. 52: « *Quamvis et demones nonnulla faciunt angelis sanctis similia, non veritate, sed specie, non sapientia, sed plane fallacia* ». — (4) *D. Thom.* 1 part., qu. 104, art. 4. — (5) *Tostat.* in *Exod.* VII. qu. 20. — (6) *Cajet. et Barradius et Jansen. in Exod.*

che doveva essere operato da Mosè per mezzo della dichiarazione che egli ne aveva fatta innanzi al popolo, preparò fin d'allora le verghe dei magi, e le dispose a poco a poco a rievolvere il cangiamento reale che in esse operò, ridneendole in serpenti.

Ma in qualunque modo ciò sia accaduto, nè i Padri nè i commentatori riconoscono qui miraeoli propriamente detti: non ei veggono che una metamorfosi assai singolare per vero dire e molto difficile, ma che non è nè contraria nè superiore alle leggi della natura. E certamente la Scrittura, la quale predice o racconta i prodigi che i falsi Cristi, i falsi profeti ed il demonio hanno operato, o debbono operare, non nota mai che questi prodigi sieno veri, nè che il demonio li faccia con un potere assoluto ed indipendente. S. Paolo⁽¹⁾ appella i prodigi che debbono accadere sotto l'Anticristo *operazioni di Satana, segni e prodigi bugiardi, seduzioni dell'iniquità*. Se la Scrittura ci narra alcuni miraeoli operati dal demonio, manifesta sempre che ciò avviene per permissione di Dio, il quale può giovarsi dei cattivi angeli per punire i malvagi in una maniera sovranaturale. Questo appare anche dalla storia delle piaghe dell'Egitto. Dio permette al demonio di cambiar le verghe dei magi in serpenti, e di convertir l'acqua del Nilo in sangue, ma non permette loro di produrre moseoni⁽²⁾; ed essi non poterono guarentirsi dalle altre piaghe che Mosè fece nascere in tutto l'Egitto; limita il lor potere, arresta gli effetti della loro malizia, e mostra che egli ne è il signore.

S. Agostino dice⁽³⁾ che tutto il potere dei malvagi angeli si limita alla punizione degli iniqui, permettendolo Iddio, o nell'esercitare i buoni; posciachè non bisogna credere che le creature obbediscano a questi angeli ribelli, ma solo a Dio: *Nec ideo putandum est istis transgressoribus angelis ad nutum servire hanc visibilium rerum materiam, sed soli Deo*. Quantunque s. Tomaso⁽⁴⁾ riconosca che i cangiamenti fatti dai magi di Faraone sieno veri e non fantastici, ciò nullameno assicura che

(1) 2. Thessalon. II. 9 et 10 « Cujus est adventus secundum operationem Satanae, in omni virtute, et signis et prodigiis mendacibus, et in omni seductione iniquitatis iis qui perierunt ». — (2) Exod. VIII. 18; IX. 11. — (3) Aug. I. III. de Trinit. — (4) D. Thom. 2. 2. qu. 178. art. 1. ad 2.

essi non sono veri miraeoli, poseiachè sono operati da una causa naturale: *Non vero habent rationem miraculi quae sunt virtute aliquarum naturalium causarum.* S. Agostino e s. Tomaso riconoscono adunque non esser che Dio il quale possa operare veri miraeoli, e che tutti quelli che furon fatti dalle creature non si operarono che per volere e per concorso di Dio.

Gli altri Padri sono ancora meno favorevoli a coloro i quali sostengono che il demonio possa operare veri miraeoli, poichè insegnano che i magi di Faraone non cangiaron vcracamente le loro verghe in serpenti; ma solo fecero illusione agli oechi degli spettatori, i quali credettero di vedere ciò che in realtà non esisteva. Filone⁽¹⁾ non ha difficoltà di affermare che i magi dell'Egitto non fecero nso della loro arte che per isforzarsi di distruggere cogli ineantesimi l'impressione che i veri prodigi di Mosè facevano sull'animo degli astanti; ma nel voler ingannare gli altri, furono ingannati essi medesimi, avendo Iddio voluto confondere la loro arte colla forza del miraeolo della verga di Aronne, che divorò le loro proprie verghe cangiate in serpenti. E quantunque altrove⁽²⁾ sembri affermare che producessero veri serpenti, pure aggiunge, che avendo la verga di Mosè divorato i serpenti prodotti dai magi, ed essendo tornata nella sua prima natura di verga, Dio volle con sì mirabile spettacolo convincere gli animi i più ingiusti ed i più prevenuti, che le opere di Mosè non erano l'effetto della destrezza umana e di una ingannatrice sottigliezza, ma una operazione della divina virtù, eni tutte le cose riescono facili; onde egli dà a divedere che le verghe dei magi non erano state cangiate in serpenti che da un potere soltanto naturale, e da un semplice effetto della magia.

Giuseppe⁽³⁾ fa dire a Faraone da Mosè, che il miracolo che egli sta per operare in sua presenza, cangiando la verga in serpente, non è già un'apparenza di verità, nè un prestigio atto ad ingannare i semplici e gli ignoranti, come ciò che era stato fatto dai magi,

(1) Lib. de Migrat. Abraham. — (2) Philo. lib. 1 de vita Mos. Ὡς μηκέτι νομίζουσιν ἀνθρώπων σοφίσματα καὶ τέχνας εἶναι τὰ γινόμενα, πεπλησμένους πρὸς ἀπάτην ἅλλα δύναμιν θεϊοτάτην τὴν τούτων αἰτίαν, ἣ πάντα ὁρᾶν εὐμαρῆς. — (3) Joseph. lib. 11. Antiq. c. 5.

ma che è un prodigio della virtù e della potenza di Dio. L' autore delle Questioni agli ortodossi, che passa sotto il nome di s. Giustino⁽¹⁾, sostiene che tutto ciò che fecero i magi fu effetto dell' operazione del demonio; che quelli erano puri prestigi con cui ingannavano gli occhi degli assistenti, rappresentando ad essi come serpenti o come rane ciò che non era nè l' uno nè l' altro. S. Giustino⁽²⁾ paragona i miracoli di questi magi dell' Egitto ai falsi prodigi operati dal demonio fra i Pagani; e ciò è come dire ch' egli li riguarda quali illusioni e quai falsi miracoli. Tertulliano⁽³⁾ non dubita che le verghe dei magi non sieno state vane apparenze che ingannavano gli occhi di Faraone e degli Egizii; ma, come egli si esprime, la verità di Mosè divorò la menzogna dei magi: *Corpora videbantur Pharaoni et Aegyptiis magicarum virgarum dracones; sed Mosis veritas mendacium devoravit.*

Sembra che s. Girolamo⁽⁴⁾ abbia avuto innanzi agli occhi quelle parole di Tertulliano allorquando dice, parlando dei miracoli dell' Antieristo: *Nello stesso modo in cui i magi resistettero a Mosè colle loro menzogne, e la verga di Mosè divorò le loro verghe: così la verità di Gesù Cristo divorerà la menzogna dell' Anticristo.* S. Gregorio di Nissa⁽⁵⁾, s. Prospero⁽⁶⁾, l' autore del Commentario sulle Epistole di s. Paolo sotto il nome di s. Ambrogio⁽⁷⁾, l' abate Ruperto⁽⁸⁾, e diversi altri, credettero nello stesso modo, che nulla vi fosse di reale nel cangiamento che i magi aveano fatto delle loro verghe in serpenti, e per conseguenza che tutto il miracolo consistesse nell' aver ingannati i sensi degli spettatori, facendo loro comparire oggetti che non erano realmente presenti.

Si possono formare obiezioni assai considerabili contro ciò che noi abbiamo detto; giacchè, 1.^o sia che il demonio abbia veramente cangiato in serpenti le verghe dei magi, sia che ad esse abbia solamente fatto cangiar

Risposte ad alcune obiezioni. Potere degli spiriti sui corpi.

(1) *Quest. ad Orthodox. qu. 22.* — (2) *In Dialog. cum Tryphone.* — (3) *Tertull. l. de Anima c. 57.* — (4) *Hieron. Algasio cap. 11 ad finem: « Quomodo enim signis Dei quae operabantur per Moysen, magi suis restitère mendaciis, et virga Moysis devoravit virgas eorum: ita mendacium Antichristi Christi veritas devorabit ».* — (5) *Gregor. l. de Vita Moysi.* — (6) *Prosper. 1 parte de Promiss. c. 5.* — (7) *In 2 ad Timoth. c. 3.* — (8) *Rupert. in Exod.*

forma con un movimento segreto ed una sottile operazione, sia che abbia affascinati gli occhi degli astanti per far loro credere che quelli fossero veri serpenti, tutto ciò ci sembra sovranaturale e per conseguenza miracoloso: giacchè tutto ciò è superiore alle forze conosciute della natura di uno spirito; 2.^o se si dice che Iddio ha concorso colla sua volontà a queste operazioni del demonio, ed a molte altre somiglianti raccontate nella Scrittura, ne conseguità che Dio concorre al peccato, ed aiuta il demonio nel male che esso fa agli uomini, sia nel tentare i buoni, sia nel punire i malvagi; 3.^o se un vero miracolo dee essere superiore alle leggi conosciute della natura ed alle forze naturali di colui che lo opera, si potrà conchiuderne che, la maggior parte degli uomini essendo incapace di discernere un vero da un falso miracolo, la prova dei miracoli che sembra più proporzionata alla capacità del popolo, gli diverrà inutile, perchè la discussione delle leggi della natura gli riuscirà impossibile.

Per rispondere alla prima difficoltà è d'uopo osservare, che la natura e la forza degli angeli, dei demonii e delle anime separate dalla materia ci sono pochissimo conosciute, e che in questa guisa è assai difficile il notare positivamente fin dove vada il lor potere sui corpi, e di distinguere ciò che v'ha di naturale e di sovranaturale nelle loro sensibili operazioni.

Uno spirito interamente sciolto dalla materia, nel quale noi non concepiamo che intelligenza e volontà, non può, come sembra, cagionar naturalmente verun moto, nè far da se medesimo ed immediatamente veruna impressione sulla materia, non avendo con essa alcuna fisica proporzione. In tal modo, sia che si affermi essersi il demonio giovato delle disposizioni naturali che trovò nel legno delle verghe dei magi per cangiarle in serpenti, sia che abbia affascinati gli occhi degli astanti per far comparire innanzi ai loro occhi un serpente mentre non c'era, sia che abbia fatto esteriormente comparire un fantasma che rappresentasse serpenti, tutti questi effetti sono evidentemente incompatibili colla natura di una sostanza che è tutta intelligente. Ecco ciò che la ragione ci scopre su questo argomento.

Ma se si ricorre alla rivelazione, trapela da essa un mezzo di spiegare tutte queste operazioni degli angeli, dei demonii e degli spiriti senza dover ricorrere al miracolo. La Scrittura ci racconta un gran numero di fatti dei quali noi non possiamo riconoscere altro autore tranne il demonio: di tal sorta, a cagion d'esempio, sono i mali che egli fa soffrire a Giobbe; un gran numero di ossessi nel Vangelo; Gesù Cristo istesso tentato dal diavolo e trasportato sovra un alto monte, e dappoi sulla sommità del tempio. Si dirà forse che in queste occasioni Iddio abbia accordato al demonio il potere di far miracoli, e che Dio abbia operato prodigi per soddisfare la perversa volontà del demonio? Questo pensiero solo rinchiude una empietà ed una bestemmia. Sarebbe questo un rendere Iddio od autore, o complice, o cooperatore dei malvagi disegni e delle inique azioni del demonio; sarebbe un confessare che Dio opera veri miracoli in favore del demonio per ingannare, per nuocere, per travagliare gli uomini; il che non si può affermare senza bestemmia. Bisogna adunque dire, che il demonio in questi casi ha per permissione di Dio esercitato un potere che gli è naturale. Questa permissione di Dio è ben espressa nella storia delle calamità di Giobbe, e di quell'energumeno che Gesù Cristo liberò da una legione di demonii.

Quanto alle apparizioni delle anime disgiunte dai corpi, ed alle operazioni miracolose che si attribuiscono nella Scrittura agli angeli buoni, non si debbon sempre riguardare come qualche cosa di miracoloso. Se gli spiriti sembrano agire sui corpi, e far cangiamenti subitani e straordinarii nella materia, nell'aria, negli elementi e sui nostri sensi, tutto ciò può operarsi senza miracolo dal loro canto. Se v'ha prodigio, od alcun ché di sovranaturale, è semplicemente in ciò che Dio permette rare volte questi effetti straordinarii e portentosi; giacchè, per riguardo agli effetti comuni ed ordinarii del potere degli angeli e del demonio sui nostri corpi, sui nostri sensi, sulla nostra immaginazione, e sovra cento altri oggetti che ci circondano, ed a cui la nostra dissipazione non ci permette di applicarci, nessuno ricorre al miracolo per renderne ragione. Se i nostri buoni angeli ci guidano e ci allontanano dai pericoli, se ci ri-

empiono l'intelletto di idee religiose, se il demonio al contrario ci inspira sentimenti perversi per indurci al peccato, se ci rappresenta idee capaci di macchiare la nostra immaginazione, se cagiona in noi movimenti contrarii alla ragione ed al pudore, noi non crediamo che egli, operando in questa maniera, superi i confini del suo potere conosciuto e naturale: e fra tanto, volendo ben ponderare la cosa, non si trova in queste operazioni del demonio minore difficoltà di quella che si ascrive alle tentazioni che, secondo la Scrittura, Dio gli permise di fare a Gesù Cristo; tutta la differenza consiste in ciò che il demonio apparve al Salvatore in una maniera sensibile, in vece che egli ordinariamente ci tenta in un modo più nascosto; ma per questo non agisce meno sui sensi, sui nostri umori, sui nostri corpi, sulla nostra immaginazione, quantunque noi non apprendiamo ciò cogli occhi corporei.

Ma come mai una sostanza puramente spirituale può agire in modo fisico sopra un corpo? Quest'è ciò che bisogna spiegare. Noi abbiamo stabilito per principio che la volontà di Dio è la natura delle cose. Per un gran numero di fatti riferiti nella Scrittura ci sembra che gli angeli ed i demonii agiscano fisicamente sui corpi: onde si può concludere che è volontà di Dio che gli spiriti possano agire sui corpi. Ma come mai uno spirito può applicarsi ad un corpo? Qual proporzione v'ha mai tra due cose sì diverse? Qual relazione tra la volontà di un essere intelligente, ed il moto della materia? Rispondo esservene tanta quanta ve n'ha tra la nostra anima ed il nostro corpo. E chi dubita che l'anima imprima il moto al sangue, agli spiriti animali, a tutte le nostre membra? E chi non vede che i movimenti del corpo, del sangue, degli umori, degli oggetti sensibili scuotono l'anima, ed in essa destano pensieri e sensi di gioia, di timore, di dolore e di piacere? Eppure che havvi mai di più contrario e di più sproporzionato quanto lo spirito e la materia, la volontà dell'anima ed i moti del corpo? È forse più difficile ad un angelo o ad un demonio il cagionare alcuni movimenti nell'aria, nei nostri occhi, nella nostra immaginazione?

Ben è vero che noi siamo certi per la esperienza,

aver Dio voluto che vi fosse un vincolo naturale ed una vicendevole dipendenza tra i moti e le passioni del nostro corpo e della nostra anima; certezza che non abbiamo per riguardo agli angeli ed ai demonii. Ma noi non abbiamo questa certezza della volontà di Dio sulla dipendenza reciproca dei nostri corpi e delle nostre anime se non per mezzo di questo ragionamento: le nostre anime ed i nostri corpi non possono naturalmente rimanere uniti come lo sono a vicenda, se non per un effetto particolare della volontà di Dio; onde bisogna che sieno uniti da questa onnipossente volontà. E non si può fare un ragionamento somigliantissimo per riguardo agli angeli ed ai demonii? Essi non possono applicarsi alla materia in guisa di cagionarle movimento alcuno, se non per effetto del volere di Dio; bisogna dunque che sieno applicati da questa volontà alla materia, nella supposizione che agiscano sopra di essa. Abbiamo già mostrato che veramente gli angeli ed i demonii agivano sui corpi: onde bisogna riconoscere che Dio ha voluto che in occasione della volontà di uno spirito, fosse posto in movimento un corpo nel modo in cui lo vorrebbe quello spirito; o piuttosto Dio si è impegnato di dare alla materia certi movimenti in occasione della volontà di uno spirito. Ed è questa volontà di Dio la quale fa sì che l'azione degli spiriti sui corpi è talvolta un'azione naturale e non sempre miracolosa.

Quanto alla seconda difficoltà che si può formare contro la nostra sentenza, cioè che se Dio colla sua volontà concorre col demonio nei mali che fa soffrire ai buoni, e nelle tentazioni cui permette che sieno esposti, ne conseguirà che Dio è autore del male, od almeno che egli lo favorisce e vi concorre; noi abbiamo già risposto preventivamente. Una tale difficoltà non dee imbarazzare quanto al demonio, più di quel che imbarazzi riguardo a noi medesimi, poeziachè è certo che Dio concorre in una maniera fisica e naturale a tutti i mali che noi commettiamo al di fuori, alle azioni eriminose che si commettono nel corpo e col corpo. Si riconosce che Dio contribuisce al male secondo che il male ha del fisico e del materiale; egli concorre a ciò che v'ha di materiale in un'azione malvagia; egli imprime il moto alla materia

Se la volontà di Dio può concorrere alle operazioni che egli permette al demonio.

Principii di
discernimento
tra i veri ed
i falsi mira-
coli.

tanto in occasione della volontà di uno scellerato, come in occasione della volontà di un giusto, in conseguenza dell'unione che ha stabilita tra i nostri corpi e le nostre anime; ma non ne conseguita che Iddio concorra al male preso nella sua essenza, al mal morale che consiste nella cattiva volontà, principio della cattiva azione.

La terza difficoltà è più considerabile. È vero che la maggior parte degli uomini non sono capaci di discernere tra un vero ed un falso miracolo; ma non segue da ciò che la prova dei miracoli divenga inutile al popolo: si dee soltanto dedurne questa conseguenza, che il popolo dee essere più riservato nel giudicare delle cose sovranaturali e miracolose di quello che nol sia ordinariamente; e si dee riconoscere la facilità d'ingannarsi, e confessare che talvolta si prende per un vero prodigio ciò che ne ha la sola apparenza.

Vi sono alcuni fatti così evidentemente miracolosi, che riesce impossibile l'ingannarsi sopra di essi, e che il popolo, per quanto grossolano ed ignorante si supponga, può francamente riguardare come prodigi. Quando Mosè separa con un colpo di verga le acque del mar Rosso, e poscia con un suo comando le fa tornare al primiero stato; quando egli fa scaturir l'acqua da uno scoglio, ed aprir la terra per inghiottire alcuni sediziosi; quando Gesù Cristo risuscita Lazaro morto già da quattro giorni, e risuscita egli stesso, non v'ha alcuno il quale non concepisca esser veri questi miracoli. Non fa d'uopo, per giudicarne, nè filosofia, nè cognizioni profonde, nè un lungo esame, nè gravi discussioni. E se Mosè e Gesù Cristo hanno operato un solo miracolo incontestabile e proporzionato all'intendimento dei più semplici, e che sia tale che i più ostinati non possano ragionevolmente negarlo, se ne conchiuderà con molta ragione che tutti gli altri miracoli meno evidenti che si operarono dalle atesse persone, che sono riferiti dai medesimi autori, e che si fecero per confermare la stessa dottrina e le stesse verità, sono così certi e così incontestabili come i primi.

Quando un uomo illetterato e senza studio non potesse precisamente sapere fin dove vada il potere degli angeli, dei demonii, dei maghi, e ciò che un destro cerretano sia capace di fare per ingannar gli occhi degli

nomini, non può almeno ignorare che un agente naturale, qualunque egli sia, non può in un istante colla sua propria virtù risuscitar se medesimo, arrestare il sole, far cessare una tempesta. Quando io non sapessi esattamente fin dove arrivi il potere degli agenti di cui ho parlato, sono ben sieno che non arriva a quel punto. Per far agire i corpi sulla materia, e per cagionarvi cangiamenti considerabili ci vuole preparazione, ci vuol tempo, bisogna seguire certe leggi del moto; non v'ha che la causa prima, che l'agente onnipotente che possa in un momento produrre questi effetti miracolosi. Si dee ben considerare la diversità di queste due sentenze: *I semplici ed anche i più dotti non conoscono tutte le leggi della natura, nè tutta la virtù degli agenti naturali*: e quest'altra: *I semplici ed i dotti non possono ignorare che una cosa è superiore alle forze della natura*. So bene ciò che io non posso, ma non conosco quel che posso e fino a qual punto possano giungere le mie forze naturali. Quantunque io sappia, a cagion d'esempio, che non posso correre così celeramente come un dardo scoccato da una balestra, non saprei però affermare fino a qual punto di celerità io possa correre.

S'aggiunga che quando si parla dell'impressione che i miracoli debbono fare sugli animi, bisogna distinguere diversi stati e diversi gradi di persone. Un uomo, a cagion d'esempio, il quale ignora la vera religione, un pagano, dee credere la dottrina che gli si propone, e che gli si prova con miracoli, a meno che questa dottrina non sia contraria ai lumi naturali, o che i miracoli di cui è spettatore non diano un giusto argomento di sospettare che vi sia illusione. Se sorge un secondo operatore di miracoli che distrugga la dottrina del primo, e che confermi il suo proprio sentimento con miracoli opposti a quelli del primo, il pagano dee sospendere il suo giudizio, ed esaminare la dottrina; ma se un cristiano già istruito si trova tra due operatori di miracoli, egli dee preferire 1.° quello che è approvato dalla Chiesa; 2.° quello che opera più grandi miracoli; e 3.° quello che predica una dottrina più pura e più sana; e dee rigettare assolutamente quello che è rigettato dalla Chiesa, che predica contro Gesù Cristo, che annuncia una falsa dottrina od una morale corrotta.

Ma forse si dirà: non v'è un circolo vizioso in questo ragionamento, ed una petizione di principio? Io vi domando un segno per distinguere i veri ed i falsi miracoli, e voi mi dite che i veri miracoli sono quelli che servono a confermare la sana dottrina; e se vi domando prove della dottrina dei due predicatori, voi mi dite che debbo attenermi a quello che opera miracoli; e che se amendue ne operano, debbo riferirmi alla Chiesa; e se dubito quale sia la vera Chiesa, voi mi rimandate ai miracoli ed alla dottrina. Una cosa non può servire di prova a se medesima; nè si dee dar per principio ciò che è in quistione.

Si risponde, che il principio, su cui qui fondasi il nostro ragionamento, è che Dio essendo la verità stessa non può indurci in errore, nè dare autorità alla impostura ed alla menzogna colla sua approvazione e con una serie di veri miracoli, e che avendo promesso la infallibilità alla sua Chiesa, egli non può mancare alla sua promessa. Ecco il principio del nostro ragionamento, principio incontestabile, rinchiuso nell'idea stessa che noi tutti abbiamo della Divinità, come di un essere infinitamente perfetto. Quando adunque, nel dubbio della verità di un miracolo, o nel concorso di due operatori di miracoli, io rimando all'esame della dottrina od alla autorità della Chiesa, non lo fo che in conseguenza di questo principio infallibile, e non soggetto a disputa, che Dio non può ingannare, e che la decisione della sua Chiesa è la decisione del suo spirito. La Chiesa tragge dunque la sua forza dalla parola di Gesù Cristo. I miracoli e la dottrina sono appoggiati sullo stesso fondamento. Non è questa una petizione di principio; è una catena di prove e di principii che corrispondono l'uno all'altro, e che a vicenda si prestano forza e luce.

Che i magi, che i falsi profeti, che l'Anticristo possano fare alcune operazioni, le quali considerate in se medesime sembrano miraeolose al par di quelle di Mosè, di Gesù Cristo e degli apostoli, quest'è ciò che non si vuol contendere; ma che i magi e gli altri ministri del demonio abbiano operato un così gran numero di miraeoli con circostanze così particolari e così continue; che gli abbiano operati colla stessa autorità e colla

stessa prontezza; che gli abbiano predetti, che ne abbiano fermato il corso quando loro piacque, che gli abbiano operati per sostenere una dottrina celeste, per instabilire la verità, per distruggere l'errore, l'idolatria, la superstizione, la menzogna, il regno del demonio, e per procurare la gloria di Dio: ecco ciò che assolutamente si nega. Il Salvatore ha dovuto operar miracoli somiglianti a quelli degli antichi profeti, i quali al dir di s. Agostino lo avevano annunciato ⁽¹⁾ come il loro Dio, il lor Signore, il lor Maestro, onde non sembrasse assurdo che egli non facesse ciò che altri avevano fatto. Anzi ha operati prodigi tali che alcun altro non ha nè operato nè potuto operare, affinchè risultasse che egli era superiore a tutti gli operatori di miracoli di qualunque natura e qualità essi fossero, come nascere da una vergine, risuscitare da morte colla sua propria virtù, e salire al cielo. Se queste azioni non bastano per provare la sua divinità, io non conosco qual altra cosa mai la possa provare.

Celso opponeva un tempo ai cristiani i pretesi miracoli delle divinità del paganesimo per contrapporli all'autorità di quelli di Gesù Cristo; ma Origene ⁽²⁾ ne mostra ben la differenza, colla diversità che si trova tra la morale e la dottrina di Gesù Cristo, e le assurdità e le abbominazioni del culto delle false divinità. Chi può sostenere, diceva egli, che la correzione dei costumi sia opera dell'inganno? Qual interesse poteva avere il demonio di far pompa di miracoli per la santificazione del genere umano? Arnobio sfidava i pagani a mostrargli che i loro dèi avessero operato miracoli simili a quelli di Gesù Cristo colla loro sola parola e col loro solo comando. È impossibile che Dio permetta che l'uomo sia ingannato da una lunga serie di falsi miracoli, principalmente se l'uomo è di buona fede, e se la corruzione del suo onore ed il disprezzo della verità e della giustizia non lo rendono meritevole di trovar le tenebre che egli ama, e l'errore che gli piace.

I magi di Faraone operarono certamente qualche cosa che sembrava portentosa, cangiando le loro verghe in ser-

(1) *Aug. Ep. 137 ad Volusian. c. 4. n. 13. edit. maur.* — (2) *Orig. contra Cel. lib. 1. versus finem, lib. 11. et lib. 111.*

penti, ma Dio non li confuse forse fin dalla prima volta facendo sì che la verga di Mosè divorasse i serpenti che essi avevano fatto comparire? E quando ad esempio di Mosè vollero produr delle mosche, non arrestò forse Iddio il lor potere, e non furon essi costretti a confessare, che il dito di Dio agiva in favore di Mosè? Essi furono colpiti al par degli altri Egizii dalla piaga delle ulcere; e la loro arte diabolica nulla potè operare contro gli Israeliti che andarono esenti da quelle piaghe con cui Dio percosse l'Egitto, e godettero di una pace profonda, mentre tutto il resto del paese fu desolato ora dal cambiamento dell'acqua in sangue, ora dalla gragnuola e dalla folgore, e finalmente dalle tenebre, e dalla morte degli uomini e degli animali.

Si confrontino i pretesi miracoli dei maghi di Faraone, quelli di Apollonio di Tiane e delle deità del paganesimo, con quelli di Gesù Cristo, di Mosè e degli apostoli; quale sproporzione non vi si troverà? Si vide mai che il demonio abbia fermato il corso dei fiumi, che abbia divise le acque del mare, che abbia addolcite le acque di una sorgente amara, che abbia fatto sgorgar acqua da uno scoglio, che abbia predetto avvenimenti, i quali dipendevano da molte cause libere, e che gli abbia annunciati molto tempo prima che avvenissero? Ha egli forse risuscitati morti sepolti già da molti giorni? I maghi camminarono forse sulle acque, guarirono i ciechi, gli zoppi, i muti fin dalla nascita, senza toccarli, senza prepararvisi, e con un solo comando? I miracoli che si citano dei magi e degli iddii del paganesimo da chi mai sono riferiti? Sono forse autori fedeli, contemporanei, testimoni di quello che scrivono, e che sopportano i tormenti e la morte istessa per sostenere ciò che ci insegnano?

Il demonio entra nei corpi e li tormenta; cagiona infermità, tenta i buoni: ecco gli effetti del suo potere. Se egli appare a Gesù Cristo, lo fa per indurlo, qualora avesse potuto, a tentar Dio, ad adorare la più indegna delle creature. Tutto ciò che egli fa, procede da una potenza pericolosa e nociva; si mostra dappertutto il padre della menzogna, dell'empietà, della superstizione: se egli parla ad Eva, è per farla cadere nella disobbedienza al suo Dio; se con prodigi manifesta il suo po-

tere contro Giobbe, è per darlo in preda all' impazienza ed alla disperazione. Finalmente tutti questi pretesi miracoli non tendono che a formar degli infelici, degli empj e dei malvagi. Ecco dove va a terminare il potere del demonio e de' suoi ministri.

In tal guisa l' angelo delle tenebre si trasforma pure in angelo di luce, Belzebù discaccia i demonj, i falsi profeti operino prodigi che inducano nell' errore, se pure è possibile, anche gli eletti, sarà sempre facile a cuori retti il discernere la verità dalla menzogna; le azioni, i sentimenti, la dottrina, i fini dei figliuoli dello spirito maligno li faranno tosto riconoscere per quel che sono. I più semplici dei fedeli non saranno mai ingannati dai falsi miracoli, se rimangono inviolabilmente attaccati alla dottrina di Gesù Cristo, e sottomessi al giudizio della Chiesa: appartiene a questa il giudicare della missione e del merito dei veri e dei falsi apostoli. Se la Chiesa condanna Simone⁽¹⁾, quantunque egli avesse operato i prodigi più stupendi e si fosse innalzato fino alle nubi, bisogna dirgli anatèma. Nello stesso modo la dottrina di Gesù Cristo è una regola invariabile la quale riprova tutto ciò che le è contrario. La dottrina viene in soccorso dei miracoli, ed i miracoli sostengono la dottrina. Queste due cose debbon essere inseparabili: sono due principj legati ed assodati insieme. Il popolo non dee assolutamente giudicare nè della dottrina nè dei miracoli; ma la sua fede comprende l' una cosa e l' altra, e la sommissione dei veri fedeli abbraccia la dottrina provata coi veri miracoli, ed i miracoli accompagnati dalla sana dottrina. La prova dei miracoli riconosciuta dalla Chiesa esiste sempre in tutta la sua forza per riguardo ai semplici così come per riguardo ai dotti. Rispettiamo nei miracoli il carattere della onnipotenza di Dio che vi risplende, e l' autorità della Chiesa che li riconosce.

Così un vero miracolo⁽²⁾ dee essere 1.° superiore alle forze naturali e conosciute di colui che lo opera; 2.° dee condurre a Dio ed a Gesù Cristo; 3.° non dee aver nulla di contrario alla vera dottrina, alla pietà, alla Chiesa. Sembra che i Giudei ed i Farisei del tempo di Gesù Cristo avessero intorno a ciò la stessa idea di noi; ed

(1) Act. VIII. 20. 31. — (2) Ved. i *Pensieri* di Paschal, art. *Miracoli*.

appunto da quest' idea male applicata pigliarono pretesto di rigettare il Salvatore, nella dottrina e nelle azioni del quale pretendevano di non trovare tutti questi caratteri. Avevan eglino la legge di Dio che lor vietava di dar retta a chiunque, operando miracoli, loro insegnasse una dottrina, o tenesse una condotta contraria alla legge medesima. Gesù Cristo, secondo i Farisei, violava questa legge; onde sembra che il popolo non dovesse seguir Gesù Cristo; eppure Gesù Cristo sostiene che i Giudei sono colpevolissimi, perchè non ricevono la sua dottrina sostenuta dai miracoli; e che essi sarebbero senza colpa, se egli non avesse fatto tra di loro opere tali che nessun altro mai fece ⁽¹⁾. Voleva adunque si credesse che i suoi miracoli erano prove certe di ciò che egli insegnava; e intendeva che i Giudei fossero in obbligo di prestargli fede, e che i miracoli da lui operati bastassero per giustificare la sua condotta e la sua dottrina. Tale è la conseguenza che ne dedusse Nicodemo quando disse a Gesù Cristo: *Maestro, noi conosciamo che sei stato mandato da Dio ad insegnare; imperocchè nessuno può fare quei prodigi che fai tu* ⁽²⁾, se non ha Dio con sè.

In fatto allorquando i miracoli sono certi e non contraddicono manifestamente alla sana dottrina, bastano per dichiarare come inviato di Dio colui che gli ha operati; ed allora portano necessariamente con seco i caratteri della verità e della divinità. Quand' anche la dottrina fosse sospetta, come poteva essere quella di Gesù Cristo a Nicodemo, perchè sembrava distruggere le tradizioni dei Farisei, pure se vi sono miracoli certi ed evidenti che la accompagnino, bisogna che l' evidenza del miracolo la vinca su ciò che potrebbe esservi di difficile dalla parte della dottrina; e ciò è fondato su quel principio immutabile, che Dio non può indarre in errore. Ora egli trascinerebbe veramente all' errore, se quelli che operano miracoli annunciassero una falsa dottrina, la quale non apparisse visibilmente falsa ai lumi del senso comune, e se un più grande operatore di miracoli non avesse già avvertito di non crederli. In tal guisa se vi fosse uno scisma nella Chiesa, e se gli ariani, per esempio, che si dicevano fondati sulla Scrittura al par dei cattolici, avessero

(1) *Joan.* xv. 24. — (2) *Id.* iii. 2.

operato miracoli, ed i cattolici non avessero fatto lo stesso, i fedeli sarebbero stati indotti in errore, perchè sarebbe stato necessario di conchiudere in favore dei miracoli, e di seguire una falsità. Ecco ciò che Iddio non può fare, e ciò che nondimeno farebbe se permettesse che in una quistione oscura o dubbiosa vi fossero miracoli dal lato della falsità, e non da quello della verità. Ma se nel dubbio si scorgessero miracoli da ambe le parti, sarebbe quello il caso di dover adoperare le regole da noi proposte, e di sottoporre ad esame la dottrina, la natura del miracolo, la condotta di colui che lo opera, e di far uso dell'autorità della Chiesa, e principalmente della preghiera, onde purificare il proprio cuore dalla presunzione e dai desiderii sregolati che posson chiuderci gli occhi e trascinarci all'errore.

Tertulliano⁽¹⁾ fa su questo argomento una osservazione che merita molta attenzione. Sembra, dice egli, che il Figliuolo di Dio non potesse far uso dell'autorità dei miracoli per provare la sua missione, dopo averne indebolita o piuttosto annichilata la prova predicando che gli impostori farebbero miracoli, che potrebbero sedurre anche gli eletti: *Temerariam signorum atque virtutum fidem ostendit, ut etiam apud pseudo-christos facillimarum*. D'onde viene adunque, dice egli, che Gesù Cristo vuole che lo approviamo, che lo riconosciamo, che lo riceviamo sulla testimonianza de' suoi miracoli, mentre nega lo stesso privilegio agli altri operatori di miracoli? È certamente perchè, essendo venuto pel primo, ed avendo pel primo dato dei precetti sulla natura e sulle qualità dei veri miracoli, ha acquistato credenza, e si è renduto signore degli spiriti. Siccome colui il quale entra pel primo nel bagno, si impadronisce del luogo e chiude la porta agli altri, così Gesù Cristo ha vinto gli altri, ed ha riservato a sè solo tutta la credenza: *Ita fidem occupavit, posteris quibusque praecepit*. Avendo il vantaggio di essere venuto pel primo, tolse il credito a coloro che dovevan venire dopo lui col descriverli e col predirli.

S. Agostino⁽²⁾, rispondendo ai Donatisti, che si vantavano di avere alcuni operatori di miracoli, e che dicevano averne Ponzio operato uno, ed avere Iddio rispo-

(1) Tertull. L. III. *contra Marcion*. — (2) Aug. tract. 13. in *Joan.*

sto a Donato mentre pregava, dice loro 1.^o che gli eretici sono ingannati per primi credendo a sole, oppure che essi ci ingannano col riferirci cose che non credono; 2.^o supposto che abbiano operato miracoli, sostiene che non eran forniti della carità, senza la quale nulla giova la fede che fa trasportare i monti: or egli giudica che non hanno carità perchè ruppero l'unità; 3.^o finalmente egli dice che il Figliuolo di Dio ci ha posti in guardia contro questi operatori di miracoli: *Contra istos mirabiliarios cautum me fecit Deus dicens: « In novissimis diebus exsurgent pseudo-prophetae, facientes signa et portenta, ut in errorem inducant, si fieri potest, etiam electos »*. Un disertore può spaventare un contadino, ma colui che non vuol essere nè sorpreso nè atterrito, osserva se questo soldato è nel suo campo, se tien dietro al suo esercito, e se il carattere che porta può dargli qualche autorità: se egli è separato dall'esercito, e se non ha il carattere che lo dee distinguere, non si temono le sue minaccie, e si rintuzzano i suoi sforzi. Lo stesso santo dottore si serve anche⁽¹⁾ altrove dello stesso paragone, e distingue i miracoli dei maghi da quelli dei santi pel fine che si propongono, e pel diritto e per la autorità colla quale li operano. I maghi cercano la loro propria gloria, ed i santi quella di Dio; i primi agiscono con un potere che loro è concesso con un certo ordine ed in certi limiti, ma i santi operano con una pubblica autorità emanata da colui al quale fu concesso ogni potere nel cielo e sulla terra.

Conclusione
di questa dis-
sertazione.

Per conchiudere tutto ciò che fin qui detto abbiamo intorno ai veri ed ai falsi miracoli possiamo assicurare 1.^o che Dio solo può operare veri miracoli, poeziachè egli solo può agire contro le regole ordinarie della natura, o sospenderne l'azione quando e come lo giudica opportuno; 2.^o che gli uomini, gli angeli ed i demonii possono talvolta far azioni miracolose colla volontà espressa di Dio, che si serve della sua creatura per eseguire i suoi ordini e per servir di stromento alla sua misericordia od alla sua giustizia; 3.^o che gli spiriti spigionati dalla materia possono naturalmente senza miracolo

(1) Aug. in lib. 83 de divers. Quæst. 83, qu. 79. art. 4. Item serm. 90, et Chrys. in Matth. vii. 22 et alii PP. in eund. locum.

agire sui corpi fino ad un certo punto; 4.^o che i pretesi miracoli dei maghi di Faraone sono operazioni ed incanti di cui il demonio è autore e stromento; 5.^o che il miracolo prende molto della sua autorità esteriore per riguardo al popolo, dalla dottrina e dal merito di colui che lo opera e dall'approvazione della Chiesa.

Dopo che noi abbiamo pubblicata questa dissertazione sulle tracce del p. Calmet nella prima edizione di questa Bibbia nel 1748, sollevossi una contesa che diede occasione a varii scritti su questo importante argomento. Non rammenteremo qui gli scritti numerosissimi, i quali riguardano soltanto alcuni fatti particolari attestati e difesi dagli uni, negati e combattuti dagli altri, e non citeremo quì che quei soli i quali trattano dei miracoli in generale. Tale fu quello scritto che primo apparve col titolo: *La dottrina della Scrittura e de' Padri sulle guarigioni miracolose, di un Benedettino della congregazione di s. Mauro* (D. Prudente Maran). (Parigi, 1754, in 12.^o). Vi si sosteneva che le guarigioni miracolose non potevano venir che da Dio, e che il demonio non può operarne alcuna. Questa produzione venne confutata da un'opera più estesa sotto questo titolo: *Trattato dei miracoli, in cui si esamina 1.^o la lor natura ed i mezzi di discernarli dai prodigi dell' inferno; 2.^o i loro fini; 3.^o il loro uso.* (Parigi, Despilly, 1765, in 12.^o, due volumi). La materia quì viene trattata in tutta la sua estensione; ma l'autore, in vece di dar principio collo stabilire la certezza, i caratteri, le conseguenze dei miracoli divini che sono il fondamento della nostra fede, comincia dallo stabilire l'estensione del potere del demonio nell'operar miracoli; solo nell'ultima parte della sua opera egli tratta di ciò che riguarda i miracoli di Gesù Cristo; in una parola, egli finisce dove avrebbe dovuto cominciare. Questo metodo ha pregiudicato assai al buon successo dell'opera. Gli venne opposta un'ampia confutazione che apparve sotto questo titolo: *Lettere all'autore del Trattato dei miracoli* (In Francia, 1767, in 12.^o). Egli è gravemente acensato d'aver prestate le armi agli increduli. Noi siamo d'avviso che tutti questi scritti debbano essere letti con cautela e senza preoccupazione. Sembra che gli avversarii del *Trattato dei miracoli* troppo

Osservazioni
sugli ultimi
scritti che si
pubblicarono
su questo ar-
gomento.

occupati degli avvenimenti particolari, dei quali si danno cura, non pensino abbastanza alla predizione espressa di Gesù Cristo che sorgeranno falsi Cristi e falsi profeti, i quali opereranno portentosi e cose stupende, atte a sedurre, se fosse possibile, gli eletti medesimi: *Ita ut in errorem inducantur, si fieri potest, etiam electi.* (Matth. XXIV. 24). Ecco ciò che non si medita abbastanza e che nondimeno è decisivo in questa disputa: giacchè risulta assai chiaramente da ciò, 1.º che il potere del demonio sarà un giorno assai esteso, posciachè giungerà *fino ad ingannare, se sarà possibile, gli eletti medesimi*; 2.º che il discernimento non sarà allora così facile, posciachè questi prodigi saranno *si grandi da fare che siano ingannati, se è possibile, gli stessi eletti*; 3.º che questo potere si estenderà a tutto ciò che può fare un essere creato cui Dio permette di usare del suo potere senza eccettuarne le guarigioni medesime, posciachè se esse ne fossero eccettuate il discernimento sarebbe facilissimo; 4.º che, in una parola, in quegli ultimi tempi così come negli altri la dottrina servirà al discernimento dei miracoli, e che chiunque con cuor retto rimarrà fedelmente attaccato a Gesù Cristo ed alla sua Chiesa, rigetterà tutti i prodigi del suo nemico per quanto grandi e di qualunque natura possano essere. Ecco ciò che salverà gli eletti. Sotto pretesto dei miracoli si credettero alcuni autorizzati ad allontanarsi dalle regole le più sacre della morale cristiana; sotto il pretesto dei miracoli si crederanno un giorno autorizzati ad allontanarsi dalla purità dei dogmi della fede. Ecco la seduzione; e questa seduzione sarà tanto più pericolosa, quanto meno gli uomini saranno disposti a riconoscere tutta l'ampiezza del potere del demonio, in guisa che coloro i quali al presente negano questa estensione di potere, preparano contro il lor divisamento quella seduzione capace di trascinare, se fosse possibile, gli stessi eletti nell'errore; invece che coloro i quali, convinti di tutta l'ampiezza del potere del demonio, rimarranno inviolabilmente attaccati alle regole sacre della morale, alla purezza dei dogmi della fede, e principalmente all'obbedienza verso la Chiesa, disprezzeranno le più grandi maraviglie del nemico, e si sottrarranno in siffatta guisa a quella seduzione che sarà la più grande di qualunque sorta giammai infestata la terra.

DISSERTAZIONE

S U L

PASSAGGIO DEL MAR ROSSO

DEGLI EBREI (*).

Si legge nella Scrittura un gran numero di eventi miracolosi, i quali sono di sì grande importanza per la vera religione, che non si potrebbero usare soverchie cantele per sottrarli alle perverse interpretazioni dei libertini, per discioglierli dai falsi supposti degli ignoranti, e per sostenerli contro i vani ragionamenti degli increduli. Il passaggio del mar Rosso degli Israeliti è fra il numero di questi avvenimenti importanti ed essenziali. Gli scrittori sacri fanno del continuo menzione di questo miracolo, rammentandolo agli Ebrei come una prova incontestabile della verità della loro religione e dell'onnipotenza del Dio che essi adorano. Lo spirito di menzogna ha fatto in ogni tempo grandi sforzi per diminuirne la certezza, sia coll'ispirare agli empj alcuni mezzi con cui spiegarlo in un modo del tutto naturale, onde toglierli la qualità di miracolo, sia coll'indurre i superstiziosi a mescolarvi circostanze favolose e puerili che ne scemano la autorità e ne affievoliscono le vere prove. Gli uni e gli altri fanno un torto uguale alla verità, la quale, contenta del suo splendore e della sua bellezza, rigetta i falsi ornamenti con cui la vogliono vestire, e dissipa le nubi con cui vogliono offuscarla.

Importanza dell'avvenimento di cui si tratta in questa dissertazione. Doppio eccesso dalla parte degli uomini increduli o superstiziosi per riguardo a questo fatto. Disegno di questa dissertazione.

(*) La sostanza di questa dissertazione è tratta da quelle del p. Calmet e del p. Sicard, gesuita, missionario nel Gran-Cairo. La dissertazione di quest'ultimo si legge nelle *Memorie delle missioni della Compagnia di Gesù in Levante*, t. VI. p. 1 e seg.

Il p. Calmet, nella dissertazione pubblicata sul passaggio del mar Rosso, si propone di porre in piena luce questo portentoso avvenimento, e di rispondere alle obiezioni che si fanno per diminuirne la grandezza: egli comincia dal confutare le opinioni che sembrano contrarie alla verità del racconto di Mosè; poscia imprende ad esporre il testo dello stesso Mosè nel modo più naturale e più letterale, conducendo gli Ebrei dalla partenza di Ramesse fino alla sponda orientale del mar Rosso. Ma dopo questa dissertazione ne apparve un'altra nelle nuove Memorie delle missioni della Compagnia di Gesù nel Levante. Il p. Sicard, missionario nel Gran-Cairo, ed autore di questa novella dissertazione, assicura di non aver posto mano a questa materia se non dopo averla esaminata accuratamente sui luoghi; e noi abbiamo creduto che riuscirebbe utile al pubblico il trovar qui unito in una sola dissertazione ciò che di più solido e di più importante si trova nelle dissertazioni dei pp. Calmet e Sicard. Pertanto a prima giunta confuteremo, seguendo il p. Calmet, i sistemi che sembrano discostarsi dalla verità del racconto di Mosè, o che combattono anche apertamente la certezza del miracolo riferito da questo sacro scrittore, ed in quest'argomento faremo uso anche di alcune osservazioni del p. Sicard; poscia, calcando le orme di quest'ultimo scrittore, esporremo tutte le circostanze della partenza degli Israeliti, del loro cammino da Ramesse infino al mar Rosso, e del lor passaggio miracoloso a traverso delle acque del mare istesso, aggiungendo alcune note od alcuni schiarimenti alle osservazioni del p. Sicard.

Memoria del passaggio del mar Rosso conservata negli scritti profani. Lo storico Giuseppe ha paragonato senza fondamento questo fatto col pas-

La memoria del passaggio del mar Rosso si è conservata non solo fra gli Ebrei e nei Libri sacri, ma anche fra i profani e nelle storie dei nemici del popolo di Dio. Diodoro di Sicilia ⁽¹⁾ riferisce che gli Ictiofagi, abitatori delle rive occidentali del mar Rosso verso il fondo, ritenevano per tradizione che un tempo il mare si era aperto con un riflusso violento, e che tutto il suo letto erasi mostrato asciutto e coperto di verzura, essendosi il mare diviso in due parti, e che in appresso era

(1) *Diod. Sicul. l. III. c. 5.* — (2) *Artapan. apud Euseb. Prep. l. IV. c. 27.*

sorgiuto un flusso impetuoso che riunì le acque e le rimise nel loro stato naturale; il che non si può guari intendere che del miracolo accaduto allorquando gli Ebrei passarono questo mare. I sacerdoti di Eliopoli nell'Egitto ⁽¹⁾ ne parlavano in una maniera ancor più positiva, e narravano questo prodigio nello stesso modo con cui è raccontato da Mosè. Finalmente Trogo dice ⁽²⁾ che essendosi Mosè posto alla testa de' Giudei espulsi dall'Egitto, portò seco gli dèi del paese, e che avendolo gli Egizii inseguito per ricuperare le loro divinità, erano stati costretti a tornarsene a motivo delle tempeste da cui furono atterriti. Ma noi sappiamo dalla storia sacra che il Re dell'Egitto con tutto il suo esercito fu inabissato nelle acque del mar Rosso ⁽³⁾.

Si può riguardare Giuseppe lo storico come uno dei primi che abbiano infievolita la credenza del miracolo di cui parliamo: giacchè dopo aver detto che Mosè percosse le acque colla verga che teneva in mano; che tantosto esse si ritirarono e si divisero per lasciare un libero passaggio agli Ebrei; che essendo questo capo del popolo di Dio entrato pel primo nel letto di quel mare, vi fu seguito da tutto il popolo; che avendo voluto gli Egizii inseguirli, erano tutti periti senza che ne rimanesse un solo; egli aggiunge questa riflessione: « Io ho riferito tutto ciò secondo le relazioni che ho trovate nei sacri Libri; e nessuno dee considerare come cosa impossibile che nomini i quali vivevano nell'innocenza e nella semplicità di que' primi tempi abbiano trovato nel mare un passaggio per salvarsi, sia che esso si fosse aperto da se medesimo, sia che ciò accadesse per volere di Dio, posciacchè lo stesso avvenne lungo tempo dopo ai Macedoni quando passarono il mar di Pamfilia sotto Alessandro, come lo riferiscono tutti i biografi di questo principe. Ciò nullameno io lascio a ciascheduno la libertà di giudicare come gli talenterà ⁽⁴⁾ ». Quasi che credesse essere indifferente il prestar fede a questo fatto miracoloso, ovvero attribuirlo ad una causa naturale, od anche riguardarlo come dubbioso ed incerto.

(1) *Artapan. apud Euseb. Præp. l. iv. c. 27.* — (2) *Justin. l. xxxvi. « Quæ (sacra) repententes armis Egyptii domum redire tempestatibus compulsi sunt ».* — (3) * Intorno a ciò recheremo alcune nuove riflessioni, commentando il testo biblico — (4) *Joseph. Antiq. l. ii. c. xvi.*

saggio di Alessandro nel mar di Pamfilia.

Questa ritenutezza non può essere considerata che come una viltà ed una debolezza indegna di uno storico il quale ama tanto la verità e la religione.

Per riguardo a ciò che egli dice del passaggio di Alessandro nel mar di Pamfilia, il fatto è assai diverso. Strabone ci narra ⁽¹⁾ che essendosi questo principe trovato sulle coste della Pamfilia in una perversa stagione, e non potendo che con grande difficoltà penetrare nelle gole delle montagne, si avventurò a passar lungo la costa prima che il mare si rialzasse, in guisa che il suo esercito marciò tutto il giorno nell'acqua fino alla cintura. Arriano racconta anch'esso questo fatto, ma un po' diversamente; e dice che Alessandro, partito dalla Faselide, spedì una parte del suo esercito per la via delle montagne verso la città di Pergues per una strada che era più corta, ma più disastrosa; e che condusse il resto lungo la riva ove non si potrebbe passare quando soffiano i venti del mezzodì. Ma egli ebbe la ventura che il vento cangiò all'improvviso, non senza qualche favore degli iddii, e gli rendette facilissimo il passaggio ⁽²⁾.

V'ha una differenza infinita tra il passare lungo la riva del mare con una parte d'un esercito che tutt'insieme non ammontava che a trentamila uomini circa, passarvi con comodo di pieno giorno, profittare di un cambiamento avventuroso ed insperato dei venti che diminuisca la violenza dei flutti; ed il passare in mezzo al mare diviso miracolosamente in due, passarvi con una moltitudine d'uomini che sommava a due milioni ⁽³⁾, cogli impacci che accompagnano tutto un popolo il quale cangia paese, colle donne, coi fanciulli, col bestiame, colle suppellettili, e traversarlo in mezzo al tumulto destato dalla presenza del nemico, e sempre più aumentato dalla notte.

Alcuni antiehi in Gregorio di Tours ⁽⁴⁾, s. Tomaso ⁽⁵⁾, Tostato ⁽⁶⁾, Paolo di Burgos ⁽⁷⁾, Genebrardo ⁽⁸⁾, Grozio ⁽⁹⁾, Vatable ⁽¹⁰⁾, Aben-Ezra ed altri rabbini in Fagio, hanno affermato che gli Ebrei non attraversarono il mar Rosso

Confutazione
del sistema di
coloro i quali
pretendono
che gli Ebrei

(1) *Strab.* l. XIV. — (2) *Arrian.* l. I. *Exp. Alex.* — (3) * Molti critici fanno ascendere questa moltitudine a più di tre milioni, giacchè seicentomila uomini atti a combattere, come qui accenna la Scrittura, fanno supporre una popolazione non minore. — (4) *Greg. Tur. Hist.* l. I. c. 10. — (5) *D. Thom.* in *Ep. 1. ad Cor.* c. 1. — (6) *Quaest.* 19 in *cap. XIV. Exod.* — (7) *Burgens.* in *c. XIV. Exod.* — (8) *Genebr.* in *Chron.* ad ann. 2259. — (9) *Groz.* ad *ψ. 19 cap. XV. Exod.* — (10) *Vatable* in *Exod.* XIV.

da una riva all'altra, ma che rimontarono semplicemente dal luogo in cui erano ad un altro un po' più alto, facendo come un semicircolo nel letto del mare. Questi autori riconoscono un vero miracolo in ciò che allora avvenne, e non si determinarono a spiegarlo in questa maniera se non per evitare difficoltà che loro sembravano insuperabili nell'opinione che sostiene che abbiano attraversato il mare da una riva all'altra.

non attraversassero il mar Rosso da una riva all'altra.

Essi pretendono che il mar Rosso sia troppo largo per essere attraversato in così breve tempo, come fu quello che poterono aver gli Israeliti; ma il p. Sicard assicura che il mar Rosso nel luogo in cui gli Israeliti dovettero attraversarlo non ha la larghezza che questi autori gli attribuiscono, e che si vede rappresentata in quasi tutte le carte geografiche; non essendo la sua larghezza in questo luogo che di cinque o tutt'al più di sei leghe. Vero è che la notte sarebbe stata ancor troppo corta per attraversare queste cinque o sei leghe, se gli Israeliti avessero lasciato passare le due prime vigilie nell'aspettar gli effetti di quel vento caldo che, secondo questi autori, doveva disseccare il fondo fangoso del mare. Ma se eglino partirono alla prima vigilia, cioè verso le sette ore della sera, la notte sarà stata bastantemente lunga. In tal guisa la obbiezione non verserà più che sopra un supposto, il quale od è falso o senza fondamento, cioè che vi sia stato nel fondo di questo mare un fango che si dovesse lasciar disseccare. Ora il p. Sicard assicura che il fondo del mar Rosso non ha fango, che è sabbioso, e ad un dipresso eguale al terreno delle vicine pianure. Di più, quel Dio che aveva dischiuso al suo popolo un cammino in mezzo ai flutti che teneva sospesi a destra ed a sinistra, non poteva forse disseccare in un istante il limo che si trovava nel fondo di questo mare, e farlo sparire al soffio di quel vento impetuoso ed ardente che durò tutta la notte (1)? D'altronde il testo sacro ha notato forse in qualche luogo che gli Israeliti alla vista di quella via aperta nel seno del mare abbiano aspettato sei ore intere finchè il fondo del mare istesso fosse disseccato? Dice semplicemente che il mare fu diviso, e che i figliuoli d'Israele vi entrarono (2). Poteron dunque entrarvi fin

(1) *Exod.* XIV. 21. — (2) *Ibid.* 21. 22.

dal momento in cui fu diviso, e la durata della notte fu più che sufficiente per un tragitto di cinque o di sei leghe.

Ma questi autori si appoggiano principalmente su ciò, che il testo sacro, che fa passare gli Israeliti da *Etham* prima che fossero entrati nel letto del mare⁽¹⁾, li fa anche camminare nel *deserto d' Etham* posciachè essi furono usciti dal letto del mare⁽²⁾, donde deduceno che gli Israeliti non attraversarono il mare dall' una riva all' altra, ma non fecero che un giro che li ricondusse nello stesso deserto che essi avevano abbandonato entrando nel mare. Suppongono che questo *deserto d' Etham* fosse all' occidente del mar Rosso al par del luogo appellato *Etham*, da cui gli Israeliti passarono nel secondo giorno del lor cammino. Ma in ebraico *Etham* od *Ethan*⁽³⁾ è una parola generica che conviene ad ogni deserto aspro ed arenoso. La sola conchiusione che si può cavare dalle parole del testo sacro si è, che il popolo di Dio uscendo dal mare entrò in un deserto, che essendo aspro e sabbioso aveva ricevuto il nome di *deserto d' Etham*; ma non ne consegue per nulla che questo deserto fosse dal lato dell' Egitto anzichè da quello dell' Arabia. Quest' è ciò che il p. Sicard risponde a coloro i quali pretendono di trarre autorità da questo testo; e nello stesso tempo propone loro un' altra obbiezione.

Domanda ad essi ove questa via circolare nel mar Rosso avrebbe potuto metter capo, supposto che gli Israeliti sieno rientrati dalla parte dell' Egitto. Forse ai piedi del monte Entaqua, che è sulla riva occidentale del mar Rosso? Forse vicino a Suez, che è verso l' estremità settentrionale? E l' uno e l' altro gli sembra impossibile e fuori della verisimiglianza, ed assicura che chiunque conoscerà la carta geografica del paese ne giudicherà nello stesso modo. Non può essere alle falde del monte Entaqua, perchè questo monte è assai alto e scosceso, e lo spazio che v' ha tra questa montagna ed il mare è sì stretto che a stento vi si porrebbero due drappelli di soldati; mentre l' esercito israelitico era composto di due⁽⁴⁾ milioni di persone. Così non può essere nella pianura di Suez; poichè sarebbe d' uopo che

(1) *Exod.* XIII. 20; *Num.* XXIII. 6. — (2) *Num.* XXXIII. 8. — (3) *יְתָן*, *fertis*, *asper*. — (4) * *Ved. nota* (3) alla pag. 34.

questo cerchio fatto nel mare fosse stato da otto a nove leghe di lunghezza, ed è fatto incontestabile che con questo rigiro ci sarebbe stata una tal distanza dal monte Eutaua a Suez. Ma oltrechè questo sistema allunga senza necessità la strada degli Israeliti nel mare di quasi quattro leghe facendoli riuscire a Suez, li allontana dal monte Sinai, e li espone a ricadere tra le mani degli Egizii; invece che, facendo loro attraversare il golfo dall' una riva all' altra, essi non hanno che cinque in sei leghe da fare, ed entrano nell' Arabia Petrea, si approssimano al monte Sinai, e nulla hanno più da temere dalla parte degli Egizii.

Ma il p. Sicard poteva far uso anche di una prova che il testo ebraico somministra contro questi autori. Supponendo che gli Israeliti non abbian fatto che un circuito sulla costa occidentale del mar Rosso, suppongono essi che gli Israeliti risalissero dal mezzodì al settentrione; ma secondo l' ebraico, il vento che disseccò il lido del mare ed aprì la strada agli Israeliti era il vento *Kadim*, קדימ, che è il vento orientale⁽¹⁾. Come mai il vento d' oriente avrebbe potuto aprire una via circolare dal sud al nord? Esso non avrebbe potuto dischiudere che un cammino diretto dall' oriente all' occidente, o dall' occidente all' oriente. Gli Israeliti, i quali erano all' occidente, attraversarono adunque dall' occidente all' oriente, cioè dalla riva occidentale alla orientale.

Il deserto di *Etham*, in cui gli Israeliti camminarono all' uscire dal letto del mare, è dunque all' intutto diverso dal luogo appellato *Etham*, da cui erano passati prima di entrar nel mare. Dal lato dell' Egitto ed all' occidente del mar Rosso era *Etham*, che fu il luogo della stazione degli Israeliti nel secondo giorno del lor cammino da Ramesse al mar Rosso; da questo luogo, detto *Etham*, che giaceva all' estremità del deserto⁽²⁾ che avevano attraversato nel secondo giorno, essi vennero il terzo giorno dicontra a Fihahiroth; indi partirono dal luogo che sta

(1) *Exod.* XIV. 21. « Cumque extendisset Moyses manum super mare, abstulit illud Dominus flante vento vehementi et urente (Hebr.: in vento *Kadim* vehementi) tota nocte, et vertit in siccum; divisaque est aqua ». In ebraico *Kadim* significa letteralmente il vento dell' Oriente. Si nota che questo vento dell' oriente, il quale soffiava dall' Arabia, doveva essere secco ed ardente; e perciò nella Volgata è detto vento ardente. —

(2) *Exod.* XIII. 20. Num. XXXIII. 6.

dirimpetto a Filahiroth, attraversarono il mar Rosso da una riva all'altra, ed uscì dalla sponda orientale del mare, marciarono per tre giorni nel deserto di *Etham* che giaceva nell'Arabia, e che li conduceva al monte Sinai⁽¹⁾: ecco la serie naturale del testo sacro.

Per sostenere la sentenza da noi impugnata si agginge, che essendo il popolo d'Israele uscito dal mare, vide sulla riva i corpi degli Egizii che le onde vi avevano gittati⁽²⁾: essi erano adunque sulla riva che sta dirimpetto all'Egitto; e perchè? Perchè il mare rigetta naturalmente i corpi sulla più prossima riva. E chi mai ha detto a questi autori che gli Egizii fossero sommersi più vicino alla riva occidentale che all'orientale del mar Rosso? Ma le acque, si dice, caddero sugli Egizii, ed il mare si chiuse fra loro e gli Ebrei: le acque, secondo il loro corso naturale, dovevano dunque allontanare i cadaveri dall'esercito degli Israeliti, e gittarli sulle opposte sponde, nella supposizione che gli Ebrei si trovassero dalla parte dell'Arabia. Ma lo stesso Mosè distrugge questa obbiezione allorchando dice, *che avendo stesa la mano verso il mare, questo tornò al luogo di prima al primo spuntare del giorno; e le acque andarono sopra gli Egiziani che fuggivano, e gli involse il Signore in mezzo ai flutti. E le acque, ripreso il loro corso, ricopersero i cocchi e i cavalieri di tutto l'esercito di Faraone i quali inseguendo gli Israeliti erano entrati nel mare: neppur uno di quelli si salvò*⁽³⁾. Bisogna dunque concludere per una ragione contraria, che essendo cadute le acque sugli Egizii, ed essendosi unito il mare, cominciando dalla riva dell'Egitto, come per chinder loro il ritorno, i lor cadaveri dovettero naturalmente essere respinti sulle rive in cui si trovavano allora gli Ebrei all'oriente del mar Rosso.

In tal guisa l'opinione la quale sostiene che gli Ebrei non abbiano passato questo mare da una riva all'altra, non ha solido fondamento. Anche gli antichi autori ebrei, come Giuseppe, Filone e gli altri, hanno creduto al par di noi che i loro padri avessero passato il mare dall'una riva all'altra; e questo è il sentimento universale di tutti gli antichi Padri della Chiesa.

(1) Num. XXXIII. 6. 8. — (2) Exod. XIV. 31. — (3) Ibid. 27. 28.

Ma gli stessi rabbini, seguiti da alcuni Padri, come da Origene⁽¹⁾, da Eusebio⁽²⁾ e da s. Epifanio⁽³⁾, e da alcuni dottori, come da Tostato⁽⁴⁾ e da Genebrardo⁽⁵⁾, pretesero che Iddio avesse fatte dodici aperture diverse nel mare per dar passo separatamente a ciascuna delle dodici tribù, secondo ciò che letteralmente si dice nel salmo⁽⁶⁾: *Egli ha diviso in parti il mar Rosso*. Ma non si possono forse spiegar queste parole col mare diviso in due? S. Girolamo⁽⁷⁾, Teodoreto⁽⁸⁾, Eutimio⁽⁹⁾ e quasi tutti i moderni non le intesero diversamente; riguardando questa divisione del mare in dodici parti come una pura visione dei rabbini. Leggiamo nella Genesi⁽¹⁰⁾, che avendo Abramo tagliate le sue vittime per lo mezzo, pose le due parti tagliate l'una dirimpetto all'altra, e che un fuoco passò in mezzo a quelle divisioni; *inter divisiones illas*: la Scrittura si serve di un termine plurale, eppure non si può dedurne che vi fossero più di due parti. Si può a questo aggiungere il silenzio di Mosè, il quale favellando del passaggio del mar Rosso non avrebbe senza alcun dubbio ommessa una circostanza di questa natura.

Il rabbino Samuele⁽¹¹⁾ si è immaginato che le acque si fossero indurite sotto i piedi degli Ebrei, e che questi aveano camminato sul mare per passar da una riva all'altra. Un poeta citato sotto il nome di Tertulliano sembra assicurare lo stesso:

Calcavit fluctus, hostes demersit in undis.

Ma queste conghietture sono così opposte a tutto ciò che la Scrittura ci insegna intorno il mar Rosso, che non meritano che ci fermiamo a confutarle serianamente. È vero che Giuditta⁽¹²⁾ assicura che le acque del mare s'indurirono come muraglia ai due lati degli Israeliti. *Ita ut hinc inde aque quasi murus solidarentur*; il che è conforme ai Settanta, i quali traducono così il versetto 8

(1) *Origen. Homil. 5 in Exod.* — (2) *Euseb. in Psal. CXXXV.* — (3) *Epiphani. Heres. 64.* — (4) *Tost. in Exod.* — (5) *Genebr. in Ps. CXXXV.* — (6) *Ps. CXXXV. 13* « *Qui divisit mare Rubrum in divisiones* ». — (7) *Hieron. in Os. XI. 12.* — (8) *Theodor. Quest. 25 in Exod. et in Psal. CXXXV.* — (9) *Euthym. in Psal. CXXXV.* — (10) *Genes. XV. 10. 17.* — (11) *R. Samuel de Maroc, lib. de Adventu Messie cap. 15.* — (12) *Judith. v. 12.*

Confutazione delle opinioni singolari di coloro che pretendono che Dio facesse dodici aperture nel mare, e di quelli che vogliono che il mare non fosse diviso ma indurito.

del capo XV dell' Esodo⁽¹⁾: *L' acqua si è separata; le acque si sono indurite come un muro; i flutti si sono induriti (o secondo l' antica Volgata, si sono agghiacciati) in mezzo al mare.* Il caldaico legge: *le acque si sono saggiamente ammassate; i flutti si sono arrestati come muri; gli abissi si sono agghiacciati in mezzo al mare.* I termini del testo possono benissimo tradursi in questo senso⁽²⁾. *Le acque si sono ammonticchiate; i flutti si tennero come mucchi; gli abissi si indurirono (od agghiacciarono)⁽³⁾ in mezzo al mare.* Si dirà che queste espressioni sono figurate e poetiche, e che bisogna intenderle come se si dicesse: « Le acque rimasero immobili ai due lati degli Israeliti come se fossero stati » due muri di ghiaccio »; ma nulla impedisce di pigliarle in istretto senso. È certo che l' espressione che si trova qui nell' ebraico si adopera parlando del latte che si coagula⁽⁴⁾, o dell' acqua che si agghiaccia⁽⁵⁾, ed alcuni valenti interpreti⁽⁶⁾ non opposero difficoltà a riconoscere che veramente il mare agghiacciassi ai lati degli Ebrei; ma questo è ben lontano dall' opinione che sostiene che gli Ebrei abbiano camminato sui flutti senza che le acque si sieno aperte per dar loro il passo.

Confutazione del sistema di coloro i quali pretendono che Mosè ha solo approfittato del riflusso del mare per far passare gl' Israeliti. Questo sistema è contraddetto dalle testimonianze degli scrittori sacri.

Artapano⁽⁷⁾ dice che i sacerdoti di Memfi negavano assolutamente che ci fosse qualche cosa di miracoloso e di straordinario nel passaggio del mar Rosso degli Ebrei, e sostenevano non esservi che la semplicità e la ignoranza di questo popolo che avessero potuto far credere che quest' avvenimento fosse soprannaturale. Avendo Mosè vissuto per lungo tempo (dicevan essi) sulle rive del mar Rosso, ed esattamente osservata l' ora e l' altezza del suo flusso e riflusso, e la natura delle sue coste, si giovò artificiosamente di questa cognizione per liberare il suo popolo col favore del riflusso. Lo fece passare nel tempo in cui le acque si erano ritirate; ma gli Egizii, entrati sconsideratamente nel letto del mare nel tempo del flusso, furono tutti sepolti sotto le sue acque che li sorpresero.

(1) Δίστη τὸ ὕδωρ, ἐπάγη ὡς τείχος τὰ ὕδατα, ἐπάγη τὰ κύματα ἐν μέσῳ τῆς θαλάσσης. — (2) מִיָּם נִצְבּוּ כְּמוֹ נֵד נִדְרִים וְהַיָּם נִצְבּוּ כְּמִירָה — (3) Ita Jun. Piscat. Vatable. — (4) Job. x. 10. — (5) Zach. xiv. 6. — (6) Barrad. Iter. Israelit. c. xiv. Exod. art. 4. Ved. l' Armonia analitica di D. Giovanni Martianay, cap. 2. — (7) Apud Euseb. Præp. lib. iv. c. 17.

Questa opinione dei sacerdoti egizii piacque sommanente ad alcuni che sono imbarazzati dall'autorità dei miracoli, e che amano di sollevarsi, come dicono, al disopra della credulità popolare; essi hanno soventi volte rinnovellate queste idee, e le hanno fatte valere a tutta possa. Anche al presente ci sono alcuni i quali non sembrano ben persuasi del miracolo del passaggio del mar Rosso, e che hanno dubbii sul modo con cui ebbe luogo questo grande avvenimento; desidererebbero essi che si esaminasse profondamente questa difficoltà, e che si sapesse con certezza se gli Israeliti abbiano potuto profittare del tempo del flusso e del riflusso del mare per eseguire questo tragitto così famoso e così straordinario.

Le Clerc⁽¹⁾, che ha faticato espressamente su questa materia, sembra aver voluto conciliar coloro i quali credono che gli Ebrei passarono il mar Rosso durante il riflusso con quelli i quali riguardano il passaggio come un portento della possanza di Dio. Egli riconosce un vero miracolo in questa occasione; ma fa consistere tutto il mirabile in ciò, che Dio fece alzare un vento impetuoso e straordinario, il quale aumentò il riflusso, scoprì una più grande estensione nel fondo del mare, sostenne le acque per più lunga pezza, ritardò il flusso delle medesime in favore degli Israeliti, e finalmente loro agevolò di molto il passaggio che essi eseguirono da una riva all'altra conformemente a ciò che narra Mosè; ma che essi non fecero che il tragitto di quel piccolo braccio che sta alla punta del mar Rosso, e la cui lunghezza è pochissimo considerabile.

Basta esaminare il testo di Mosè, paragonandolo agli altri luoghi della Scrittura, in cui si parla dello stesso avvenimento, per persuadersi che quest'è uno dei più grandi prodigi che sieno mai accaduti, che gli Israeliti passarono il mare avendo le acque sospese ai due lati, e che finalmente l'ipotesi che abbiano profittato del riflusso del mare non si può assolutamente sostenere.

Essendo gli Ebrei giunti sulle rive del mar Rosso, e scorgendo l'esercito di Faraone accampato dietro ad essi, chiusi tra montagne e scogli inaccessibili, ed avendo il mare davanti, non dubitano più della loro rovina; ca-

(1) *Dissert. de Trajectione maris Ebraei.*

dono nell'abbattimento e mormorano⁽¹⁾. Mosè si indirizza al Signore⁽²⁾; è esaudito; assicura il popolo di una pronta liberazione; dice che gli Israeliti veggono per l'ultima volta gli Egizii, che il Signore combatterà per loro, e che essi non avranno che a starsene in riposo. Per ordine di Dio egli solleva tantosto la verga che teneva nelle mani, e divide il mare⁽³⁾. Gli Israeliti entrano nel mezzo del suo letto diseceato; l'acqua era come un muro alla loro destra ed alla loro sinistra⁽⁴⁾: *Erat enim aqua quasi murus a dextra eorum et laeva*. Passarono così in mezzo al mare avendo l'acqua a diritta ed a manca; giacchè egli lo ripete come cosa memoranda⁽⁵⁾, e come prevedesse che se ne potrebbe un giorno dubitare. E nel cantico che egli compose dopo questo memorabile avvenimento nota col modo più vivace e più espressivo ciò che allora accadde: *Si ammontarono le acque; l'onda corrente fermossi; si agghiacciarono in mezzo al mare i flutti profondi*⁽⁶⁾. O bisogna assolutamente negare il racconto di Mosè, o bisogna qui riconoscere uno dei più grandi prodigi dell'Antico Testamento.

Gli altri scrittori sacri non parlano altrimenti di ciò che avvenne in questa occasione. Abbiamo già riferito ciò che ne dice Giuditta. Il Salmista ne parla in molti luoghi, e sempre in una maniera piena di ammirazione e conforme al racconto di Mosè: *Divise il mare, e portògli a riva, e ne tenne, come in un mucchio, sospese le acque*⁽⁷⁾. Altrove egli dice che il mare se ne fuggì alla vista del suo Dio⁽⁸⁾, che il Signore si è aperto un cammino nel mare, che camminò in mezzo alle acque, e che le orme de' suoi piedi non saranno conosciute⁽⁹⁾. Isaia non si esprime su quest'argomento in una maniera men pomposa: *Dov'è colui che del mare li trasse con quei che pastori erano del suo gregge? Dov'è colui che in mezzo a loro pose lo spirito del suo santo? Che stando al fianco di Mosè lo condusse col braccio della sua maestà, che in faccia ad essi divise le acque per acquistarne rinomanza*

(1) *Exod.* XIV. 10, 11. — (2) *Ibid.* 7. 15 « *Quid clamat ad me?* ». —

(3) *Exod.* XIV. 7. 16 « *Eleva virgam tuam, et extende manum tuam super mare et divide illud* ». — (4) *Ibid.* 7. 22. — (5) *Ibid.* 7. 29. —

(6) *Ibid.* XV. 8. — (7) *Psal.* LXXVII. 15 « *Interrupit mare, et perduxit eos; et statuit aquas quasi in utre* ». (Hebr.: quasi cumulum, 72). —

(8) *Psal.* CXIII. 3. 5. — (9) *Id.* LXXVI. 20.

sempiterna? Che per mezzo agli abissi guidolli, come si fa di un cavallo che in piano deserto non ha inciampo (1)? Habacue ne parla collo stesso stupore (2): *Forse contro le onde sei tu adirato, o Signore? e i tuoi furori son contro i flutti? o contro del mare si rivolge il tuo sdegno? . . . Le gonfie fumane si ritirarono, gli abissi alzarono le voci loro . . . Facesti strada nel mare a' tuoi cavalli per mezzo al mucchio delle acque profonde.* Queste espressioni danno forse l'idea di un avvenimento naturale soltanto, o di un passaggio eseguito destramente durante il riflusso del mare? Ma si dirà che queste espressioni sono poetiche ed esagerate. Concedo che sieno poetiche; ma esse non sono perciò meno vere, poichè non fanno che esprimere ciò che si trova nella semplice narrazione di Mosè, il quale certamente non è nè gonfio nè iperbolico ne' suoi racconti. Nulla è più semplice e più unito, nulla sente meno la passione e la esagerazione del suo stile allorquando favella da semplice storico; egli non aggiunge quasi mai un epiteto nè per lodare nè per biasimare, nè per accrescere nè per diminuire l'idea delle persone, delle cose e degli avvenimenti. Finalmente l'autore del libro della Sapienza non si alza meno contro quelli che hanno ricorso al flusso ed al riflusso del mare quando dice che *il Signore ha condotto il suo popolo per maravigliosa via, e lo trasportò per mezzo al mar Rosso, e lo tralicò per mezzo alle acque profonde* (3). Ed altrove egli aggiunge: *che dove prima era l'acqua, comparve asciutta terra e strada senza intoppo pel mar Rosso, e nell'abisso profondo una verdeggiante campagna* (4).

Non si può credere che tutte queste espressioni così uniformi e così costanti degli autori sacri sieno favorevoli a coloro i quali non vogliono nè puoto nè poco

(1) *Isai. LXIII. 11.* « Ubi est qui eduxit eos de mari cum pastoribus gregis sui? (Hebr.: qui eduxit eos de mari pastorem gregis sui?) Bisognerebbe forse leggere coi Settanta: qui eduxit de mari pastorem gregis sui . . . qui scidit aquas » ec. — (2) *Habac. III. 8. 10. 15.* « Fiam fecisti in mari equis tuis, in luto aquarum multarum » (Hebr. altr.: in acervo aquarum multarum). La parola ebraica מַלְאָכָא, che significa *lutum*, significa anche *acervus*. Quest'ultimo senso sembra attagliarsi meglio a questo luogo. Si assicura che il letto del mar Rosso non ha fango, ma è ripetuto molte volte nella Scrittura che le sue acque furono adunate come in un mucchio. — (3) *Sap. x. 17. 18.* — (4) *Id. xix. 7.*

che vi sia stato miracolo nel passaggio del mar Rosso. Lo stesso Spirito Santo si spiega in una maniera troppo chiara: egli ci fa sentir profondamente la grandezza di questa maraviglia; ed esprime chiaramente l'ammirazione che dobbiamo averne. Non è possibile che tutta la Scrittura cospiri ad ingannarci ed a rappresentarci come miracoloso ciò che non ha nulla di straordinario. E se si giunge a riconoscere il prodigio in quest'avvenimento, perchè se ne vuol diminuire la grandezza con circostanze mal appoggiate? E perchè non rendere a Dio la gloria che gli è dovuta intendendo il testo di Mosè in un senso letterale?

Si seguita a confutare lo stesso sistema che si trova ridotto all'impossibile.

Ma è d'uopo rovesciar, se è possibile, fin dalle fondamenta tutto ciò che si vuole stabilire sul flusso e riflusso del mar Rosso contro la verità del prodigio che noi esaminiamo. Non negheremo (come piacque ad alcuni di fare⁽¹⁾) che questo mare abbia il suo flusso e riflusso; nè sosterremo con Diodoro di Sicilia⁽²⁾ che il mar Rosso abbia il suo flusso regolare tutti i giorni alla terza ed alla nona ora, cioè dalle nove della mattina fino alle tre dopo mezzogiorno nell'equinozio. Se ciò fosse, non si potrebbe dire che Mosè si sia servito del flusso e del riflusso di questo mare, posciachè consta che ei lo passò di notte. Riconosciamo di buona fede che il mar Rosso abbia il suo flusso e riflusso regolare come gli altri mari i quali hanno comunicazione coll'Oceano; questo è riconosciuto dagli antichi geografi e dagli storici e dai moderni viaggiatori. Quindi bisogna esaminare se Mosè abbia potuto passare il mar Rosso col favore di questo movimento regolare delle acque.

Tutti sanno che nel *flusso* il mare si gonfia a poco a poco e si solleva di contro alle coste; e questo movimento dura sei ore. Dopo aver posato per un quarto d'ora prende un opposto corso per altre sei ore, in cui le acque si abbassano e si allontanano dalle coste in una maniera sensibile: questo è ciò che si appella *riflusso*; che è seguito da una specie di riposo che dura un quarto d'ora, cui succede un novello flusso e riflusso. In tal guisa il mare si alza e si abbassa due volte il giorno,

(1) *Genebr. Chron. ad ann. 2259.* — (2) *Diod. l. IV. c. 3 initio.*

non già all' ora istessa precisamente, perchè ciascun giorno il suo flusso ritarda di tre quarti d' ora e di alcuni minuti. Ecco ciò che riguarda il flusso ed il riflusso in generale.

Per ciò che riguarda il flusso e riflusso del mar Rosso, coloro che lo esaminarono attentamente riconoscono⁽¹⁾ che questo mare nel suo più grande riflusso lascia circa dugentocinquanta o trecento passi di rive scoperte ed in secco; e che nel fondo del golfo verso Suez i vascelli del porto rimangono senz' acqua sull' arena nelle ore del riflusso, in guisa che si può passare a piedi in questo luogo, come alcuni viaggiatori⁽²⁾ si vantano di aver fatto mentre il mare erasi ritirato; ma anche quando il riflusso è maggiore, il mezzo del letto del mare non è mai senz' acque come lo nota Giulio Scaligero⁽³⁾; il che induce quest' autore a conchiudere (nè al certo egli verrà accusato di credulità e di debolezza di spirito) che temerariamente e senza alcuna ragione i nemici delle sacre Carte hanno osato sostenere che gli Israeliti si approfittarono dell' occasione del riflusso per attraversare il mar Rosso.

Quelli che sostengono una siffatta opinione vogliono che Mosè non abbia fatto attraversare agli Ebrei che il piccolo braccio di mare che sta nel fondo od alla punta del mar Rosso verso il porto di Suez. Il mare in questo luogo non ha una larghezza maggiore di un mediocre fiume⁽⁴⁾. Diodoro di Sicilia dà ad esso diciassette stadii⁽⁵⁾, che fanno all' incirca duemila e centoventicinque passi. Pietro della Valle⁽⁶⁾ dice che questo spazio è uguale a quello che si trova tra il monte Posilippo ed il molo del porto di Napoli. Bellon⁽⁷⁾ non gli dà maggior larghezza di quella che ha la Senna tra Harfleur ed Honfleur. Vediamo ora se, supposto il flusso ed il riflusso, tutto l' esercito d' Israele ha potuto passare in una notte questo piccolo spazio nel terreno che le acque lasciavano scoperto.

(1) Bernier, *Lettera a M. de Chaumont, vescovo di Acqua; e Moricon, Viaggio del monte Sinai*, lib. 1. c. 14. — (2) Thevenot, *Viaggio del Levante*, cap. 25: « Noi andammo sulla riva del mar Rosso fino alla sponda di detto mare, donde passammo dall' altra parte a piede asciutto ». (3) *Apud Drusium in Exod.* xv. 4. — (4) *Strab.* l. xvi. — (5) *Diod.* lib. iii. c. 3. — (6) *Pietro della Valle Ep.* 11. — (7) *Bellon Observ.* lib. ii. c. 58.

Per nulla tacer qui di ciò che può favorire i nostri avversarii noteremo, che essendo gli Ehrei partiti dall'Egitto verso l'equinozio di primavera, ed avendo passato il mare la notte che conseguiva il terzo giorno del lor viaggio, la marea poteva essere più grande dell'ordinario; diremo anche che essendo partiti dall'Egitto ai quindici del primo mese, poterono camminar la notte col favor della luna nel letto del mare, supposto che allora si badasse al corso di quest'astro nel modo di contare i mesi. Ma se si riceve la testimonianza di Mosè, essi non avevano bisogno del lume della luna perchè avevano quella colonna luminosa che li seguiva, e che li separava dal campo degli Egizii.

Noi diamo trecento passi di larghezza in tutto alla punta del mar Rosso; e sosteniamo che anche in quest'ipotesi gli Israeliti non potevano passare in questo spazio nel tempo che loro lasciò il flusso ed il riflusso. Impiegherebbe pur d'uopo osservare che i trecento passi che si danno al terreno lasciato libero dal mar Rosso nel suo riflusso non hanno potuto restare in questo stato che per lo spazio di un quarto d'ora. Durante le sei ore precedenti il mare si ritirava a poco a poco dalla riva, e nelle sei ore seguenti si tornava nella stessa maniera ad avvicinare alla sponda. Sappiamo che non si può camminare sulla sabbia appena che l'acqua si sia ritirata, principalmente allorquando essa sia un'arena mobile, come sembra che Diodoro di Sicilia dica di quella del mar Rosso verso la sua punta. In tal guisa io penso che supponendo dugento passi di larghezza in questo terreno per sei ore, o, se si vuole, centocinquanta passi per otto ore continue, è tutto ciò che ragionevolmente si possa domandare per avere un confo uguale e determinato, e per evitare gli aumenti e le diminuzioni troppo frequenti che ci sarebbero nel nostro calcolo.

Ora io sostengo che una moltitudine, la quale poteva essere di due⁽¹⁾ milioni di persone, senza contar gli impacci del bestame, dei carri, delle suppellettili, e tutto quello che può seguire un popolo intero che abbandonava un paese ove avea dimorato per lungo tempo per non tornarvi mai più, e che era carico non solo de' suoi

(1) * Ved. la nota (5) alla pag. 54.

propri averi, ma anche di tutte le ricchezze dell'Egitto, secondo la espressione della Scrittura; che una simile moltitudine non ha potuto passare in sei ore di tempo e nello spazio di dugento passi di larghezza, e che non lo avrebbe nemmeno potuto quando le si desse il doppio e di spazio e di tempo.

Per formarsi una giusta idea del numero degli Israeliti non si ha che ad osservare che un anno dopo il passaggio del mar Rosso se ne trovarono, nel novero che se ne fece, seicentotremila cinquecentocinquanta in età di portar le armi⁽¹⁾, senza comprendervi ventiduemila leviti di sesso mascolino da un mese in su⁽²⁾, e tutte le donne, tutti i fanciulli, tutti i vecchi decrepiti, tutti gli schiavi, ed un numero incalcolabile di plebe e di Egizii che ad essi si erano congiunti⁽³⁾. Ora l'esperienza dimostra che in una moltitudine di mille uomini dell'età di venti anni, ed al disopra (giacchè a questa età si arruolavano)⁽⁴⁾ vi sarà sempre il doppio di donne, di fanciulli e di vecchi; e per conseguenza in un numero di seicentomila uomini in età perfetta ci debbon essere un milione e dugento mila donne, fanciulli e vecchi; ed il numero anmenterà sempre se si nota che la poligamia era in uso presso gli Ebrei, e che non v'era persona che non si maritasse. Si aggiungano a ciò i leviti, gli schiavi, gli stranieri, e si comprenderà che quando noi diciamo che v'erano due milioni di persone non si dee credere che noi esageriamo. Si presenti poi all'immaginazione l'idea del terreno che occupa un esercito di ventimila, di cinquantamila o di centomila uomini; si moltiplichi e si aumenti questo numero fino a venti volte, vi si aggiungano i bestiami, i carri, le bagaglie, e principalmente il precipizio, il timore, il tumulto e l'impaccio che una congiuntura così inaspettata e pericolosa doveva agionare in un popolo timido ed avvezzo al servaggio; si paragoni tutto ciò con uno spazio di dugento passi di un terreno arenoso e mobile, in cui tutta questa moltitudine dee passare in sei od otto ore; e si giudichi se questo è possibile.

Ma un tale sistema sembrerà anche più assurdo se si pon mente che il flusso ed il riflusso del mar Rosso

(1) Num. I. 46. — (2) Id. III. 39. — (3) Exod. XII. 58. — (4) Exod. XXX. 14.

non poteva essere ignoto nè agli Israeliti nè agli Egizii, e che per ciò Mosè non avrebbe mai persuaso ai primi che il passaggio del mar Rosso fosse un prodigio che Dio avea operato in lor favore, nè gli Egizii avrebbero mai avuto l'imprudenza di andare ad esporsi al flusso di questo mare: perocchè chi mai si persuaderà che nè il re dell'Egitto nè alcuno de' suoi generali e de' suoi soldati non avesser saputo che il mar Rosso che bagna le coste del lor paese ha il suo flusso e riflusso? E quando essi avessero potuto ignorarlo, come mai, dopo essersi temerariamente impegnati nel letto del mare, e veggendo una parte del loro esercito già inabissato sotto le acque, gli altri non si sarebbero salvati? Abbiamo l'esperienza che per quanto piana sia una spiaggia, e che per quanto rapido sia il mare nel salire, anche gli uomini a piedi giungono a terra, principalmente allorquando non sono lontani dalla riva. In qual modo adunque tutte le truppe di Faraone hanno potuto essere sommerse dalla marea senza che ne sia rimasto un solo uomo nè di fanteria nè di cavalleria? Il fatto è impossibile ed incredibile.

Esposizione semplice e letterale del racconto di Mosè, o sunto della dissertazione del p. Sicard sul passaggio del mar Rosso. Situazione di Memfi capitale dell'Egitto al tempo di Mosè. Situazione di Ramses, luogo del convegno degli Israeliti al tempo della loro partenza.

Dopo aver confutate le sentenze che sembrano allontanarsi dalla verità del racconto di Mosè, od anche combattono apertamente la certezza del miracolo riferito da questo sacro scrittore, bisogna esporre nel modo più letterale e naturale il testo che contiene questo racconto; ed è ciò che ha fatto il p. Sicard nella dissertazione da lui pubblicata su quest'argomento dopo aver tutto esaminato d'appresso e sui luoghi. Ecco il compendio di questa dissertazione.

Il p. Sicard pretende che il re Faraone, il quale regnava allorquando gli Israeliti uscirono dall'Egitto, dimorasse a Memfi, ed ecco le prove che egli ne adduce. Il testo sacro dice che Mosè⁽¹⁾ ancora in culla fu esposto sulla corrente del Nilo, e trasportato al luogo medesimo in cui passeggiava la figliuola di Faraone, che lo salvò dalle acque e prese cura di farlo allevare; d'onde appare che il luogo della nascita di Mosè non fosse molto lontano dalla capitale dell'Egitto, e che questa città sor-

(1) *Exod.* II. 3 et seqq.

gesse lungo le rive del Nilo: due caratteri i quali non possono convenire che a Memfi e non a Tanis, nè alle altre città che in diversi secoli furono la residenza dei re dell'Egitto. Erodoto, Antonino, Strabone, Plinio, Diodoro, e generalmente tutti gli autori, pongono Memfi all'occidente del Nilo, e dirimpetto a Babilonia, detta altrimenti il vecchio Cairo, che giace all'oriente. Strabone⁽¹⁾ mette le piramidi in distanza di quaranta stadii da Memfi. Plinio⁽²⁾ le mette lontane dalla stessa città seimila passi al più. Diodoro⁽³⁾ dice che Memfi è un po' al disopra del Delta. Strabone⁽⁴⁾ ne determina la distanza a tre scheni, cioè a sette o ad otto leghe. Egli aggiunge che Memfi⁽⁵⁾ giaceva all'occidente del Nilo dirimpetto a Babilonia. Stefano di Bizanzio⁽⁶⁾, parlando di Latopoli, dice che era un sobborgo di Memfi, e che questo sobborgo era vicino alle piramidi. Da tutte queste testimonianze si deduce che Memfi sorgeva ove ora giace Gize, e Babilonia ove è il vecchio Cairo, tanto l'una quanto l'altra città lungo il Nilo, Memfi all'occidente e Babilonia all'oriente. Presso Gize, ove sorgeva un tempo Memfi, si trova la *Matarea*, ove era *Eliopoli*; ed Appione⁽⁷⁾, come riferisce Giuseppe, sosteneva essere antica tradizione nell'Egitto che Mosè fosse nato in Eliopoli. Memfi è adunque quella città capitale che doveva essere situata lungo il Nilo, e presso alla quale doveva esser nato Mosè.

Il p. Sieard adopera qui un'altra prova tratta da ciò che le locuste le quali devastarono ed afflissero tutti i

(1) Strab. l. XVII. « *Quadragesima stadiis ab urbe est montanum quoddam supercilium, in quo sunt multe pyramides, regum sepulture* ». —

(2) Plin. l. XXXVI. c. 12. « *Reliquae tres (nempe pyramides) sitae sunt inter Memphim oppidum et quod appellari diximus Delta, a Nilo minus quatuor millia passuum, a Memphi sex* ». — (3) Diodor. « *Ex omni enim terra locum elegit commodissimum, ubi Nilus in plures discedens alveos Delta, a figura nuncupatum, efficit* ». — (4) Strab. l. XVII. « *Propinqua est Memphis Aegyptiorum regia, tribus schenis a Delta dissita* ». Lo scheno è una misura particolare agli Egizii, di 60 stadii secondo Erodoto: onde tre scheni formano sette leghe e mezza. Alcuni autori vogliono che questa misura fosse solamente di 30 stadii; altri vogliono che fosse di 120. — (5) Idem, ibid. « *Hinc pyramides quae apud Memphim sunt, in ulteriore regione, manifeste apparent, quae quidem propinqua sunt* ». — (6) Steph. Byzant. « *Letenopolis urbs Aegypti, est vero pars Memphidis, juxta quam pyramides* ». — (7) Joseph. l. II. c. 1. cont. Appion. Μωσῆς, ὡς ἤκουσα παρὰ τῶν πρεσβυτέρων τῶν Αἰγυπτίων, ὅτι ἐν Ἠλιπολίῃ.

campi dell' Egitto , e particolarmente le campagne e gli orti del re, furono portate via da un vento occidentale che le spinse nel mar Rosso⁽¹⁾. Prende egli che queste circostanze non si possano accordare colla situazione di Tanis, che egli colloca trenta leghe al settentrione del mar Rosso, e ad una giornata al sud-ovest di Pelusio, in distanza di sei o sette leghe dal Mediterraneo ; e lascia che si conchiuda che esse si addicono molto meglio alla situazione di Memfi, la quale era precisamente all' ovest del mar Rosso. Ma 1.^o, secondo il testo ebraico e quello dei Settanta⁽²⁾, questo vento si sollevò dal mare, cioè dal Mediterraneo, che giace al settentrione dell' Egitto. Ben è vero che la parte del mare si prende spesso nei Libri sacri per l' occidente, e quest' è ciò che diede luogo all' espressione della Volgata, la quale disse che questo vento sollevossi dall' occidente ; ma la parte del mare non si piglia per occidente se non quando si tratta della Palestina che ha il Mediterraneo all' occidente ; e in quello stesso modo che il mare designa l' occidente per riguardo alla Palestina, segna il settentrione per riguardo all' Egitto, che ha appunto il Mediterraneo a settentrione. Questo vento che si sollevava dal mare era adunque un vento del settentrione e non dell' occidente ; o piuttosto, essendo il mar Rosso al sud-est del Mediterraneo, il vento che sollevossi nel Mediterraneo medesimo per trasportare nel mar Rosso le locuste che coprivano l' Egitto doveva essere un vento nord-ovest. 2.^o Se, come fece il p. Sicard, non si ponesse mente che alle locuste le quali travagliarono la capitale dell' Egitto, questo vento, che alzossi nel Mediterraneo per trasportarle nel mar Rosso, proverebbe più a favore di Tanis che di Memfi ; posciachè, secondo il p. Sicard, Tanis era precisamente fra i due mari, e Memfi invece era da una parte, cioè al sud del Mediterraneo ed all' ovest del mar Rosso. 3.^o Ma siccome il flagello delle locuste travagliò tutto l' Egitto, e questo vento dovette essere tale da trascinar seco tutte le locuste che coprivano l' Egitto, cioè un vento nord-ovest che via por-

(1) Exod. x. 19. « Qui flare fecit ventum ab occidente vehementissimum, et arreptam locustam projecit in mare Rubrum. — (2) Hebr. : וַיִּפּוֹץ Sept.: *Ἀνέμῳ ἀπὸ θαλάσσης*.

tasse le locuste e di Tanis e di Memfi, esso non prova più nè a favor di Memfi nè a favor di Tanis, nè più per Tanis che per Memfi. La circostanza di questo vento non può somministrar prova di sorta alcuna nella questione di cui si tratta.

Il p. Sicard fa uso con molto maggior vantaggio di un' altra circostanza. Gli Israeliti uscirono in tre giorni dall' Egitto, attraversarono il mar Rosso, ed andarono al monte Sinai. Ora per andar da Tanis al monte Sinai non bisogna tragittare il mar Rosso, essendo il cammino diritto, nito, e sempre in mezzo alle pianure. Sarebbe anche molto meno conveniente di far partire gli Israeliti da Elefantina, da Thinis, da Bubaste, da Mendes, da Sais, da Xoïs, da Sebannito o da qualcheduna delle altre città imperiali; giacchè non v' ha alcuna di queste città che non sia lontana sei, otto o dieci giornate dal mar Rosso, invece che da nulla sono arrestati nel racconto che fa il testo sacro della marcia degli Israeliti, se si fanno cominciare a Memfi.

Si opporrà forse che nel salmo LXXVII Davide dice ben due volte che la *pianura di Tanis*⁽¹⁾ fu il teatro delle maraviglie operate nell' Egitto col ministero di Mosè. Egli non parla che di Tanis; non dice una parola di Memfi: dunque gli Israeliti partirono dalla pianura di Tanis per portarsi al mar Rosso. A ciò il p. Sicard risponde che nel salmo CIV e nel CV⁽²⁾ Davide dice lo stesso della terra di Cham; dal che egli conchiude che nel linguaggio di Davide *Tanis*, *Cham* e *Mitsraim*, ossia Egitto, erano come termini sinonimi che egli indistintamente adoperava. Se egli fa una menzione particolare di Tanis, ciò avviene perchè questa città era più conosciuta dagli Ebrei di tutte le altre città considerabili del Basso Egitto, non essendo assai lontana dalla Palestina; e perchè quelle vaste pianure che si estendevano da Tanis fino ad Eliopoli nella terra di Gessen, ora provincia di Charquie si appellavano la *campagna di Tanis*. Ora gli Israeliti, quantunque sparsi nelle di-

(1) Ps. LXXVII. 12. « *Coram patribus eorum fecit mirabilia in terra Aegypti, in campo Taneos* ». 45. « *Sicut posuit in Aegypto signa sua, et prodigia sua in campo Taneos* ». — (2) Psal. CIV. 27. « *Posuit in eis verba signorum suorum et prodigiorum in terra Cham* ». CV. 21. 22. « *Qui fecit magna in Aegypto, mirabilia in terra Cham* ».

verse provincie dell' Egitto, avevano principalmente occupata la terra di Gessen; ed allorquando Iddio desolava l' Egitto con tanti diversi flagelli, ne preservò gli Israeliti, i quali abitavano nella terra di Gessen in quelle vaste pianure di Tanis. Dopo ciò dobbiamo forse maravigliarci se Davide, ricordando agli Israeliti que' prodigi operati in lor favore, parla della *campagna di Tanis*? Aggiungete che al tempo di Davide i re dell' Egitto tenevano la loro sede in Tanis; il che faceva che Tanis fosse allora così rinomata e conosciuta dai popoli vicini all' Egitto, e principalmente dagli Ebrei.

Dopo aver determinato la situazione della capitale dell' Egitto al tempo di Mosè, il p. Sicard determina la posizione di *Ramesse*, il cui territorio era stato dato a Giacobbe ed a' suoi figliuoli⁽¹⁾, ove gli Israeliti dappoi avevano fabbricato una città⁽²⁾, e che fu il convegno generale dell' esercito degli Ebrei prima della loro partenza dall' Egitto⁽³⁾. Egli pretende che *Ramesse* corrisponda a quel luogo che ora si chiama Bessatin, piccolo villaggio distante tre leghe dal vecchio Cairo, all' oriente del Nilo, in mezzo ad una pianura arenosa che ha una lega di larghezza e due di lunghezza. Fin da tempo immemorabile i Gindei del Cairo si fanno seppellire presso Bessatin. Questo popolo, attaccato alle sue tradizioni fino alla superstizione, non può, come sembra, avere scelto questo luogo per sepoltura se non coll' idea di unirvi le sue ceneri a quelle de' suoi padri che avevano abitato in questo luogo prima della partenza dall' Egitto. Una siffatta tradizione sembra confermata dall' etimologia dei nomi che gli Arabi hanno dato ai luoghi circostanti. Lo scoglio che è sul monte Dionchi dirimpetto a Bessatin ed alla vista di Gize si appella *Mejanat-Moussa*, cioè *Luogo in cui Mosè comunicava con Dio*; ed ove, come pare, questo legislatore, uscendo dal palazzo di Faraone, si portava per indirizzare pubblicamente la sua preghiera al Signore, e per ottenere da lui la liberazione del suo popolo. Le ruine del monastero di s. Arsene sul monte Tora o Troiano vicino a Bessatin sono appellate tra gli Arabi *Meravad-Moussa*: il che significa *abitazione di Mosè*.

(1) Gen. XLVII. 11. — (2) Exod. 1. 11. — (3) Id. XII. 37. Num. XXXIII. 3.

Il p. Sicard è d'avviso che la pianura di Bessatin fosse il luogo da cui gli Israeliti non solo partirono, ma in cui si unirono anche da tutto l'Egitto mentre Mosè chiedeva a Faraone la lor liberazione, ed operava l'uno dietro l'altro quei tanti prodigi che ostentavano gli Egizii, e facevano loro desiderare con tanto ardore che gli Ebrei si allontanassero. Egli prova con un calcolo esatto, che quando si facesse ammontare il numero degli Israeliti a due milioni e quattrocentomila anime⁽¹⁾, che è il massimo, essi potevano facilmente accamparsi nella pianura di Bessatin. S'aggiunga che questa pianura si estende lungo il Nilo: onde gli Israeliti erano a portata di aver acqua in copia, e provvigioni col mezzo delle barche che rimontavano e scendevano il Nilo. Quella pianura è arenosa, e per conseguenza acconcia a porre accampamenti e ad innalzar tende; è incolta e sterile: onde quella moltitudine di popolo non poteva nè incomodar veruno, nè dare il guasto ai prodotti del terreno. Essa non era separata da Memfi che per mezzo del Nilo: onde Mosè poteva agevolmente in poco tempo portarsi alla corte di Faraone, tornare al campo, riavere gli ordini di questo principe, e portarli agli Israeliti.

Dopo queste osservazioni il p. Sicard viene alle circostanze della partenza e del viaggio degli Israeliti da Ramesse fino al mar Rosso. Suppone adunque che gli Israeliti fossero accampati nella pianura di Bessatin. Fu da questo luogo che Faraone chiamò Mosè nel mezzo della notte per permettergli di andare col suo popolo nel deserto a sacrificare al Signore, come essi avevan⁽²⁾ chiesto. Potè quell'ordine esser dato a Mosè e portato al campo in meno di un' ora: chè più tempo non si richiede per andare e tornare da Bessatin a Gize, e da Gize a Bessatin. Gli Ebrei, spinti dal loro proprio interesse, dalle istanze degli Egizii, dagli ordini di Faraone, e dal comando del Signore, si accinsero al viaggio sì lestamente, che allo spuntar del giorno furono pronti a marciare, ed a pigliar la via che Mosè ad essi avrebbe indicato.

Due strade loro si presentavano, e queste sono le sole che conducono da Memfi e da Ramesse al mar Rosso: l'una è la valle che si estende tra i monti Tora e Di-

Circostanze della partenza degli Israeliti. Via che presero.

(1) V. nota a pag. 34. (2) *Exod.* XII. 31.

onchi, e l'altra è la pianura che conduce da Babilonia o dal vecchio Cairo ad Arsinoe, ora Suez. Essendo più breve e più facile la via per questa pianura, gli Israeliti sarebbero entrati nei deserti dell'Arabia osteggiando le estremità del mar Rosso senza attraversarne le acque. Ma quand' anche Mosè non avesse agito che secondo le viste umane, si sarebbe astenuto dal condurre gli Israeliti per questa pianura. Aveva egli detto a Faraone di non chieder altro che di andar nel deserto⁽¹⁾: onde avrebbe subito destata la diffidenza di quel principe se avesse pigliato cammino in mezzo a quella pianura, una delle più frequentate dell'Egitto, e per la quale in tre giorni egli poteva essere fuori dei confini di questo regno. D'altronde quelli i quali son d'avviso che gli Israeliti pigliassero questa strada, pretendono che essi rientrarono poscia nella valle che va da Suez a Beelsephou lungo la riva occidentale del mar Rosso. Ma giusta le relazioni del p. Sicard questa valle, lunga sette leghe, è sì stretta che ha tutt' al più un quarto di lega di larghezza: quindi la marcia di un popolo così numeroso in mezzo a questa valle gli sembra non solo senza verisimiglianza, ma assolutamente impossibile.

Pare che il p. Sicard avrebbe potuto qui dar autorità alla sua opinione col testo istesso dell'Esodo, in cui è detto secondo l'ebraico: *Avendo Faraone lasciato partir gl'Israeliti, Dio non li condusse per la vicina strada nella terra de' Filistei; ma fece lor fare un giro pel deserto che è presso al mar Rosso*⁽²⁾. Due strade si presentavano agli Israeliti, come lo nota il p. Sicard: l'una li conduceva ad Arsinoe, e di là nella terra de' Filistei; ma Dio non volle condurli per questa via, *Non eos duxit Deus per viam terræ Philistiim*; l'altra, facendo loro attraversare il deserto, li conduceva al mar Rosso; e Dio li fece voltare a questa via: *Convertit Deus populum per viam deserti maris Rubri*: giacchè il

(1) Exod. v. 3. — (2) Id. XIII. 17. 18. « Cum emisisset Pharo populum, non eos duxit Deus per viam Philistiim (Hebr.: per viam terræ Philistiim) quæ vicina est... sed circumduxit per viam deserti, quæ est juxta mare Rubrum ». Il testo originale si potrebbe così tradurre: *Sed convertit Deus per viam deserti maris Rubri*. In ebraico il *samech* (ס) si trova talvolta usato per lo *sin* (ש); e la parola סובב, tradotta letteralmente *et circumduxit*, può essere posta invece di שׁוּב, che significa *et convertit*.

deserto di cui si parla in questo testo non sembra quello dell'Arabia, in cui gli Israeliti marciarono per quaranta anni dopo aver passato il mar Rosso. Mosè non ha ancor parlato di questo passaggio, e non è occupato che nel delinearci la strada che vi condusse gli Israeliti; il deserto che qui egli accenna è senza alcun dubbio quello stesso di cui parla subito dopo, allorquando dice che i figliuoli d'Israele, partiti da Socoth, posero gli alloggiamenti in Etham che è nell'estremità del deserto⁽¹⁾. Gli Israeliti passarono adunque per un deserto onde andare al mar Rosso, e questo è precisamente ciò che qui è detto: Iddio li fece voltare per la via del deserto che conduce al mar Rosso, *Convertit Deus populum per viam deserti maris Rubri*. In tal guisa il sacro testo aggiunge al sistema del p. Sicard una prova che quest'autore istesso sembra non aver notato: in guisa che Mosè conferma colla sua testimonianza ciò che il p. Sicard non ha, come sembra, scoperto che colle sue ricerche e colle sue osservazioni sui luoghi.

Il p. Sicard è adunque d'avviso che Mosè, istiguito dal Signore medesimo, ordinò agli Israeliti di pigliar questa via del deserto che conduce al mar Rosso, cioè d'entrar nella valle che è al di sotto del monte Tora dalla parte del deserto della Tebaide, senza nè allontanarsi nè avanzarsi verso l'Alto-Egitto o verso il mezzogiorno. In fatto, per poco che si fossero discostati dal cammino che li conduceva direttamente al mar Rosso all'oriente di Bessatin, sarebbe loro riuscito impossibile di giungervi in tre giorni. Questa valle, che si estende tra i monti Diouchi e Tora, ha per lo meno una lega di larghezza; quanto più essa si avvanza, tanto più è larga; ed in molti luoghi la sua larghezza giunge a due od a tre leghe.

Faraone, permettendo agli Israeliti di andare a sacrificare nel deserto, aveva potuto supporre che dopo aver passato la gola dei monti Diouchi e Tora si innoltrerebbero verso il mezzogiorno, o verso il sud-est, nei deserti che al presente si chiamano i deserti di s. Antonio o della Tebaide. Fors' anche egli ne aveva dato l'ordine ad essi, giacchè era del suo interesse l'allontanarli dalle

(1) Exod. XIII. 20. « *Profectique de Socoth castrametati sunt in Etham, in extremis finibus solitudinis* (Hebr.: *in extremo deserti*) ».

vicinanze di Suez, da dove essi potevano ricoverarsi nell'Arabia. Ma Mosè, il quale voleva facilitare agli Israeliti una pronta fuga, li condusse all'oriente per la valle di *Degele*, nome che gli Arabi hanno dato a questa valle, e che nel lor linguaggio significa *inganno*, forse per allusione all'astuzia di cui Mosè si servì in questa occasione.

Allorchè gli Egizii s'accorsero che gli Israeliti avevano preso questa via, corsero a dire a Faraone che gli Israeliti *fuggivano*⁽¹⁾; questa è l'espressione del testo sacro, alla quale il p. Sicard appone questa chiosa: Se Mosè avesse fatto tenere agli Israeliti la strada che gli fu indicata, l'espressione del *fuggire* sembrerebbe soggetta a qualche difficoltà; non si fugge quando si va dove si ha la permissione di andare. Ma dacchè gli Israeliti cangiavano strada, e marciavano dritti all'oriente, invece di dirigersi verso il mezzogiorno, si aveva occasione di sospettare che essi pensavano più a fuggire che a sacrificare.

Continuazione del viaggio degli Israeliti. Posizione di Socoth, di Etham, di Phihahiroth, di Beelsephon e di Magdalum.

Il popolo d'Israele partito da Ramesse venne a prima giunta ad accamparsi in *Socoth*⁽²⁾, che il p. Sicard pretende che sia la pianura di *Gendeli*. Questi due nomi hanno anche una relazione: posciachè *Gendeli* in arabo significa un *luogo militare*, e *Socoth* in ebraico significa *i padiglioni* sotto i quali accampasi un esercito. Questa pianura è distante nove leghe da Bessatin, ed è a metà strada di Ramlie, ove era d'uopo che alla dimane si fermassero.

Da Socoth gli Israeliti vennero ad accampare ad *Etham*⁽³⁾, che il p. Sicard crede essere la pianura di *Ramlie*, distante da *Gendeli* nove leghe, ed otto circa dal mar Rosso. Essa forma come un anfiteatro di cinque in sei miglia di diametro, essendo da ogni parte cinta da poggi. Il testo sacro dice che *Etham* era *all'estremità del deserto*; il che conviene a *Ramlie*. In fatto all'uscir da Ramlie il paese è tutt'altro; è una gola strettissima che si estende per due leghe, e che va a terminare nella pianura di Bede, cui si compete assai meno il nome di deserto, che non ai dintorni del mar Rosso ove finisce.

(1) *Exod.* XIV. 5. — (2) *Id.* XII. 37. *Num.* XXXIII. 5. — (3) *Exod.* XIII. 20. *Num.* XXXIII. 6.

Il testo sacro nel riferire il viaggio del terzo giorno dice, secondo la Volgata, che gli Israeliti ebber ordine di tornare indietro, e di porre gli alloggiamenti dirimpetto a *Phihahiroth* (1). Su questo luogo si fondano coloro che dopo aver fatto passare gli Israeliti da Suez, li fanno camminare lungo il mare fino a *Phihahiroth*, viaggio che secondo il p. Sicard non potè farsi in un giorno da un esercito di due milioni di uomini inseguiti da un nemico.

Come dunque gli Israeliti tornarono indietro, essendo ad Etham, cioè a Ramlie? Ecco in qual modo lo spiega il p. Sicard. Un po' prima di giungere ad Etham si costeggia una montagna, che a poco a poco non lascia più all'uscire da Etham che una gola, ove appena venti uomini passerebbero di fronte. Questa gola giace all'oriente, ed è la via diritta per andare al mar Rosso. Non sarebbe stata prudenza l'innoltrarvisi, ed un giorno intero non avrebbe bastato per passarla. Mosè per ordine di Dio comanda al suo esercito di dar le spalle a questa gola, di avanzarsi un poco all'occidente, di volgersi in appresso al settentrione, di camminar lungo la montagna, e di entrare in una valle spaziosa, che dopo aver piegato al settentrione si volge all'est, e va a terminare nella pianura di Bede. Questo giro allungava il cammino di quasi una lega; ma nondimeno il cammino di quella giornata non era tutt' al più che di nove leghe, nè più lungo nè più penoso di quello dei due precedenti giorni.

Forse non è nemmeno necessario di condurre gli Israeliti per questo circuito, e questa è un'altra osservazione che sembra sfuggita al p. Sicard. L'espressione dell'ebraico non significava necessariamente che gli Israeliti sieno tornati indietro. Il testo del libro dei Numeri può molto contribuire a rischiare quello del libro dell'Esodo. Nel libro dei Numeri, cap. XXXIII. v. 7, la Volgata traduce: *Inde egressi venerunt contra Phihahiroth*; usciti di là (da Etham) vennero dirimpetto a *Phihahiroth*. L'ebraico si può tradurre letteralmente: *Et profecti sunt de Etham, et conversus est super Phihahiroth*; cioè, partirono da Etham, e si volsero verso *Phihahiroth*. È ben vero che la parola ebraica *וָשׁוּב* può ugualmente significare *conversi*

(1) *Exod. XIV. 2. "Reversi castrametentur e regione Phihahiroth."*

sunt o *reverti sunt*, essi si voltarono o ritornarono⁽¹⁾; ma qui sembra non possa significar altro che *conversi sunt*, si voltarono, giacchè gli Israeliti non *tornerono* allora verso Phihahiroth, ove non erano ancora stati, ma si *rivolsero* verso Phihahiroth: si voltarono al settentrione per entrare in quella valle che, declinando poscia dal nord all'est, li condusse verso Phihahiroth. La stessa espressione si trova nell'ebraico dell'Esodo, capo XIV. §. 2, וַיִּשְׁבְּרוּ וַיִּחַצְּרוּ לְפָנֵי מִי הַיָּם; e v'ha luogo a credere che sia lo stesso senso; onde sembra che si potrebbe tradurre l'ebraico: *Loquere filiis Israel: convertantur et castrametentur ante faciem Phihahiroth*; cioè: Di ai figliuoli di Israele che voltino e vadano ad accamparsi dirimpetto a Phihahiroth. Si può dunque credere che gli Israeliti non a' avanzassero fino alla gola di cui parla il p. Sicard, e d'onde essi sarebbero stati costretti a ritornare indietro. Si può credere che eglino si accamparono verso le falde di questo monte, rasente il quale il p. Sicard li fa camminare, e che partendo di là si rivolsero al settentrione per entrare in quella valle che, declinando poscia all'oriente, li conduceva nella pianura di Bede, all'estremità della quale si trova Phihahiroth: *Profecti sunt de Etham, et conversi sunt super Phihahiroth*.

Il p. Sicard osserva che la pianura di Bede ha sei leghe di lunghezza fino al mare, ed osserva che *Bede* in arabo significa *novello prodigio*. È facile il comprendere a qual prodigio gli Arabi potessero alludere. Alla estremità di questa pianura vennero ad accamparsi gli Israeliti sulla riva del mare presso alle sorgenti di Thouaireq.

Queste sorgenti di *Thouaireq* sono, secondo il p. Sicard, ciò che il testo sacro appella *Phihahiroth*, e che nota essere stata la terza stazione degli Israeliti⁽²⁾. Oltre la somiglianza che egli crede di osservare tra questo luogo della pianura di Bede e Phihahiroth ed i suoi dintorni, trova questa relazione confermata anche dalla lingua araba, che conservò per così dire la tradizione di tutti i fatti del passaggio del mar Rosso. Phihahiroth in ebraico significa *Bocca dei buchi*; *Thouaireq* in arabo vuol dire *Molti piccoli buchi, fosse o condotti*, il qual

(1) Il singolare del testo vale un plurale: וַיִּשְׁבְּרוּ, et *reversus est*, per וַיִּשְׁבְּרוּ, et *reversi sunt* (DRACH). — (2) Exod. XIV. 2. Num. XXXIII. 7

sensò si addice a Thouaireq, che non è altro che tre o quattro sorgenti d'acqua salsa rinchiusè in piccoli serbatoi di duro sasso, nascoste sotto l'arena, e che non hanno che tre o quattro passi di lunghezza, pochissima profondità ed una strettissima apertura.

Il p. Sicard suppone che Phihahiroth sia lo stesso luogo di Thouaireq, che, secondo la sua carta e ginata la sua relazione, sembra giacere tra Beelsephon ed il mare, e dirimpetto a Magdalum; mentre al contrario il testo sacro dice precisamente che Phihahiroth era tra Magdalum ed il mare, e dirimpetto a Beelsephon⁽¹⁾. Ma se il p. Sicard è d'avviso che le sorgenti d'acqua salsa che giacciono al piede di Beelsephon sono il Phihahiroth della Scrittura, non ci sarebbe piuttosto luogo a credere che il Phihahiroth della Scrittura si debba intendere di quelle fonti d'acqua salsa di cui parla Diodoro di Sicilia, e che lo stesso p. Sicard colloca al piede di Magdalum? Questa è precisamente la situazione di Phihahiroth. *Inter Magdalum et mare contra Beelsephon*, o secondo l'espressione dell'ebraico, *ante faciem Beelsephon*. Del resto non sarà men vero che gli Israeliti si accamparono a Thouaireq, ma nella supposizione che Thouaireq sia dirimpetto all'antica Phihahiroth; giacchè la Scrittura narra che eglino si accamparono non già a Phihahiroth, ma dicontra, sulla riva del mare, e dirimpetto a Magdalum: *Castrametentur e regione Phihahiroth*; in conspectu ejus castra ponetis super mare, dice il Signore nell'Esodo⁽²⁾; *Et castrametati sunt ante Magdalum*, o secondo l'espressione dell'ebraico, *ante faciem Magdali*, dice Mosè nel libro dei Numeri⁽³⁾. Phihahiroth doveva essere al mezzogiorno tra Magdalum ed il mare, dirimpetto a Thouaireq ed a Beelsephon: e gli Israeliti dovettero accamparsi al settentrione tra Beelsephon ed il mare, dirimpetto a Phihahiroth ed a Magdalum.

Vero è che invece di quanto leggesi nella Volgata: *Castrametentur e regione Phihahiroth, quæ est inter Magdalum et mare contra Beelsephon*; si legge nell'ebraico: *Castra-*

(1) Exod. XIV. 2. « *Castrametentur e regione Phihahiroth, quæ est inter Magdalum et mare contra Beelsephon* ». Num. XXXIII. 7. « *Venerunt contra Phihahiroth, quæ respicit Beelsephon* ». — (2) Exod. XIV. 2.

(3) Num. XXXIII. 7.

metentur e regione Phihahiroth, inter Magdalum et mare ante faciem Beelsephon, il che sembrerebbe collocare tra Magdalum ed il mare non già Phihahiroth, ma l'accampamento degli Israeliti dicontra a Phihahiroth. Ma 1.°, l'espressione della Volgata fa supporre che s. Girolamo leggesse nell'ebraico la particella relativa, che gli ha dato occasione di tradurre, *Castrametentur e regione Phihahiroth, QUÆ EST inter Magdalum et mare contra Beelsephon*, e che nota essere Phihahiroth posta tra Magdalum ed il mare. 2.° La comparazione dei testi del libro dell'Esodo e del libro dei Numeri prova che così in origine si dovette leggere nell'ebraico. Il testo del libro dei Numeri dice espressamente, così nell'ebraico come nella Volgata, che Phihahiroth era dirimpetto a Beelsephon: *Venerunt contra Phihahiroth, quæ respicit Beelsephon*; o secondo l'ebraico tradotto più letteralmente: *Conversi sunt super Phihahiroth, quæ est contra faciem Beelsephon*. L'espressione dell'Esodo *contra Beelsephon*, oppure *ante faciem Beelsephon*, dee adunque riferirsi nello stesso modo a Phihahiroth, e non all'accampamento degli Israeliti; si dovette adunque leggere nell'ebraico: *Castrametentur e regione Phihahiroth, QUÆ EST ante Magdalum et mare contra Beelsephon*, come si legge nella Volgata. Di più, il testo del libro dei Numeri dice espressamente nell'ebraico così come nella Volgata, che gli Israeliti si accamparono dicontra a Magdalum, *Et castrametati sunt ante Magdalum*, o più letteralmente *ante faciem Magdali*. L'accampamento degli Israeliti non era dunque dirimpetto a Beelsephon; l'espressione dell'Esodo, *ante faciem Beelsephon*, non si riferisce adunque all'accampamento degli Israeliti, ma alla situazione di Phihahiroth; onde si dovette leggere nell'ebraico, *Castrametentur e regione Phihahiroth, QUÆ EST inter Magdalum et mare ante faciem Beelsephon*, come la Volgata lo suppone. 3.° La situazione dei luoghi conferma anche essa la lezione della Volgata, giacchè, secondo la osservazione dello stesso p. Sicard, come noi lo diremo in appresso, il tragitto degli Israeliti in mezzo alle acque del mar Rosso non potè farsi che dal picde di Beelsephon: d'onde segue che l'accampamento da cui gli Israeliti partirono era alle falde di Beelsephon, dirimpetto a Phihahiroth ed a Magdalum.

Beelsephon in ebraico significa *Idolo del settentrione*. Il monte *Eutagua* giace al settentrione della pianura di Bede; e su questa montagna, secondo i rabbini⁽¹⁾, si innalzava un famoso idolo adorato dagli Egizii. Se gli Arabi hanno dato a *Beelsephon* il nome di *Eutagua*, che significa *liberazione*, più certa e più costante ne è la tradizione; posciachè fu al piede di questa montagna che gli Ebrei trovarono la loro liberazione passando il mare.

Magdalen o *Migdol* in ebraico significa *torre, luogo alto*; *Kouarbe* in arabo significa *capo od eminenza*; e questa montagna è al mezzogiorno. Alle falde di essa e vicino alla riva del mare esce un torrente di acqua calda, salata, minerale, e che si precipita subito nel mare. Strabone ne parla quasi colle stesse parole⁽²⁾; e sembra che Diodoro abbia voluto notare questa sorgente di acqua salsa⁽³⁾, quantunque egli dica in generale che quelli i quali vanno da Arsinoe a destra, lungo il mare, trovano molte copiose sorgenti di acqua salsa che ben-tosto si precipitano nel mare.

Il piano di Bede ha sei leghe di lunghezza, e cinque in sei di larghezza verso il centro; e non ne ha che tre sulla riva del mare. Secondo il p. Sicard gli Israeliti estesero la fronte del loro esercito lungo la riva innanzi a Magdalen⁽⁴⁾; e gli Egizii avendoli inseguiti vennero ad accamparsi dicontra a *Beelsephon*⁽⁵⁾, sia perchè videro che gli Israeliti arrivati per primi si erano posti lungo il mare, sia perchè speravano con ciò di essere in miglior posizione per osservare la marcia degli Israeliti se tentavano di fuggire dalla parte di Suez. In tal guisa gli Israeliti si trovavano rinchiusi, avendo, giusta il p. Sicard, le due montagne Magdalen e *Beelsephon* a destra ed a sinistra, il mare in faccia, ed a tergo le truppe di Faraone: il che formava una specie di circonvallazione umanamente insuperabile; giacchè la gola che conduce ad Arsinoe od a Suez, di cui si fece già menzione, è

(1) V. Rabbi Salomon-Yachhi, in *Exod.* XIV. 2, et *Elias-Mizrakhi* in eumd. locum — (2) *Strab.* l. XVI. «*Calidarum aquarum exitus, quæ amare ac salæ ab excelsa quadam petra in mare se emittunt.*» —

(3) *Diod.* lib. III. n. 39. «*Ab urbe igitur Arsinoe, dexteræ continentis litora legentibus crebri plurimis in locis amnes in mare precipitantes amaro sanguinis sapore occurrunt.*» — (4) *Exod.* XIV. 2; Num. XXXIII. 7. —

(5) *Exod.* XIV. 9.

si stretta che venti persone appena vi passerebbero di fronte, e quindi poco atta a servire di passaggio ad un esercito numeroso com'era quello degli Israeliti, che oltre a ciò sarebbe stato tosto tagliato fuori da quello di Faraone.

Egli è così che il p. Sicard colloca il campo degli Israeliti e quello degli Egizii; ed altrove dice che gli Israeliti, accampati presso alle sorgenti di Thouaireq, partirono dalle falde di Beelsephou; ed in un altro luogo aggiunge che Faraone era accampato al settentrione, dietro Thouaireq e Beelsephon. Egli suppone sempre che Thouaireq sia lo stesso che Phihahiroth, e che per conseguenza Phihahiroth giacesse al settentrione alle falde di Beelsephon. Ma noi abbiamo mostrato che Phihahiroth doveva essere al mezzogiorno, alle falde di Magdalum; e sotto quest'ultimo aspetto ecco in qual modo si può concepire la disposizione dei due campi: gli Israeliti erano accampati al settentrione a Thouaireq, sulle sponde del mare, ai piedi di Beelsephon, dirimpetto a Phihahiroth ed a Magdalum: *Castrametentur e regione Phihahiroth; . . . in conspectu ejus castra ponetis super mare*, dice il Signore (1); *Et castrametati sunt ante faciem Magdali*, dice Mosè (2). Gli Egizii accamparono al sud-ovest, cioè dirimpetto a Beelsephon al mezzodì, e sopra Phihahiroth all'occidente: *Omnis equitatus et currus Pharaonis et universus exercitus erant in Phihahiroth, contra Beelsephon*; l'ebraico dice, *supra Phihahiroth, ante faciem Beelsephon* (3). Ed ecco come gli Israeliti erano rinchiusi: sia che volessero volgersi al sud, o ritornare all'occidente, bisognava che passassero innanzi agli Egizii; il settentrione non presentava loro che la gola la quale conduce ad Arsinoe, gola troppo angusta, ed ove Faraone li avrebbe tosto raggiunti; all'oriente era il mare.

Circostanze
del passaggio
degli Israeliti
a traverso le
acque del mar
Rosso.

Alla vista di sì miscredita situazione gli Israeliti (4) rimproverano a Mosè di non averli condotti in quella solitudine che per farli perire. Allora Iddio fa risplendere la sua onnipotenza; comanda a Mosè di pigliar la sua verga, e di percuotere con essa il mare. Mosè percuote; le acque si separano, si sollevano, rimangono sospese: il fondo del mare è asciutto, e gli Israeliti passano.

(1) *Exod.* xiv. 2. — (2) *Num.* xxxiii. 7. — (3) *Exod.* xiv. 9. — (4) *Ibid.* 10 et seqq.

Ma in qual luogo passarono essi? Il p. Sicard suppone sempre che ThonaiREQ sia lo stesso luogo di Phihahiroth; e leggendo nella Volgata che gli Israeliti partirono da Phihahiroth per attraversare il mare: *Profectique de Phihahiroth, transierunt per medium mare*⁽¹⁾, ne conchiude che partirono da ThonaiREQ, situato al settentrione verso le falde del monte Eutaqna o Beelsephon. Ma noi abbiamo mostrato che Phihahiroth doveva essere posto al mezzogiorno verso il piede del monte Kouaibe o Magdalum. Ma non sarà per ciò men vero che gli Israeliti dovettero partire da ThonaiREQ, posto al settentrione verso le falde del Beelsephon. Ciò vien chiarito dal testo ebraico, in cui si legge che gli Israeliti partirono dal cospetto di Hahiroth o Phihahiroth: *Profectique a facie Hahiroth*⁽²⁾, *transierunt per medium mare*. Phihahiroth era al mezzogiorno tra Magdalum ed il mare, dirimpetto a ThonaiREQ e Beelsephon. Gli Israeliti erano accampati al settentrione, sulla riva del mare, alle falde del Beelsephon, a ThonaiREQ, dicontra a Magdalum ed a Phihahiroth: *E regione Phihahiroth*, o secondo l'espressione dell'ebraico, *ante faciem Phihahiroth*⁽³⁾. Essi partirono da Hahiroth o Phihahiroth, *A facie Hahiroth* oppure *Phihahiroth*, cioè dal piede di Beelsephon, cioè da ThonaiREQ, posto al settentrione dicontra all'antico Phihahiroth. V'ha motivo di sospettare che nell'ebraico, invece di *a facie Hahiroth* originariamente si sarà letto *a facie Phihahiroth*. Si legge nel samaritano *a Phihahiroth*; il che prova che i copisti hanno confuso פִּי, *Phi*, con פָּנֵי, *facie*; e che hanno conservato l'uno nel samaritano e l'altro nell'ebraico. I Settanta hanno letto al par di noi *a facie Hahiroth*; e sembra certo che questa espressione פָּנֵי הַיָּם, *a facie*, che si trova nei Settanta e nell'ebraico, forma realmente parte del testo, ed è la vera lezione. Essendosi gli Israeliti accampati dirimpetto a Phihahiroth, *Ante faciem Phihahiroth*, non potevano partire che da Phihahiroth, *a facie Phihahiroth*, cioè non poterono partire che da ThonaiREQ posto al settentrione del monte Eutaqna o Beelsephon. Ed in fatto, giusta la osservazione del p. Sicard, Thou-

(1) Num. xxxiii. 8. — (2) Hebr.: פָּנֵי הַיָּם, *a facie Hahiroth*; forse si dovrebbe leggere: פִּי הַיָּם, *a facie Phihahiroth*. —

(3) Exod. xiv. 2.

aireq non è che un mezzo miglio distante dalla riva; ed il mare in questo luogo non ha che quindici in diciotto miglia di larghezza, invece che, passandolo verso Kouaibe o Magdalum, ed allontanandosi anche poco al mezzodì, si sarebbe dovuto fare più di trenta miglia, avendo quivi il mare per lo meno questa larghezza.

In tal guisa un felice errore ha condotto il p. Sicard alla verità. Egli ha supposto che gli Israeliti fossero partiti da Phihahiroth, e che Phihahiroth fosse lo stesso luogo di Thouaireq; e da ciò egli trasse la conseguenza che essi erano partiti da Thouaireq. Le due supposizioni sembrano essere false, ma la conseguenza che egli ne deduce si trova conforme al vero. Gli Israeliti dovettero partire da Thouaireq, non già perchè Thouaireq sia lo stesso luogo di Phihahiroth, ma al contrario perchè Thouaireq è diverso da Phihahiroth, ossia perchè Thouaireq è posto dirimpetto a Phihahiroth, e perchè gli Israeliti partirono non da Phihahiroth, ma dal luogo che sta di contro a Phihahiroth.

Dopo aver fissato il luogo donde gli Israeliti partirono, il p. Sicard esamina a qual'ora cominciassero a mettersi in cammino; ed osserva che l'ora in cui arrivarono sulla sponda orientale del mare è come un'epoca sicca dell'ora in cui erano partiti dalla sponda occidentale. Essi giunsero alla vigilia del mattino⁽¹⁾ che è l'ultima vigilia, e che cominciava a tre ore del mattino, giacchè era allora l'equinozio di marzo. Avevano cinque o sei leghe da fare da un luogo all'altro; avevano un gran numero di bestiami e molte bagaglie: laonde avevan bisogno d' sette o di otto ore per fare il tragitto. Per conseguenza essi dovettero partire tra le sei e le sette ore della sera, qualche tempo dopo il tramontar del sole.

Le acque stavano ai due lati degli Israeliti come muri di ghiaccio⁽²⁾, e l'autore del libro della Sapienza dice che si vide allora un campo coperto da erbe nel più profondo degli abissi⁽³⁾. Gli interpreti son d'avviso non esservi in ciò metafora alcuna; ed osservano, sulla testimonianza degli autori profani⁽⁴⁾, che il fondo del mar Rosso, principalmente verso la sua estremità, è pieno di erbe

(1) *Exod.* XIV. 24. — (2) *Ibid.* 22. — (3) *Sap.* XII. 7. (4) *Diod.* l. III. c. 3.

e di giunchi; e quest' è ciò che gli fece dare presso gli Ebrei il nome di *mare di Suph*, cioè *mare del giunco*. Strabone e Plinio⁽¹⁾ pretendono che si vedessero nel fondo di questo golfo alberi somiglianti ai lauri ed agli ulivi. Il p. Sicard dice di aver veduto co' suoi propri occhi a Thonaireq al mezzodì del golfo; a Torre ed al di là molte di queste piante che un succo petrificante indurò nel mar Rosso; ed egli assicura che il letto di questo mare è un terreno sabbioso, seminato di erbe, e per nulla diverso dal terreno dei circostanti deserti.

Gli Israeliti erano già avanzati quando finalmente lo strepito di tante persone che erano in moto risunò alle orecchie degli Egizii. Faraone non pensò più che a raggiungerli; ma la colonna di nubi che aveva a prima giunta preceduto il campo degli Israeliti fino al mar Rosso si era dappoi messa alla coda, cioè tra gli Israeliti e gli Egizii⁽²⁾; e spandeva nello stesso tempo la luce dalla parte degli Israeliti, e le tenebre da quella degli Egizii. Faraone non distingue più la via che sta per prendere; ode la voce degli Israeliti; si crede sicuro andando direttamente ove udiva questa voce; e senza avvedersene si avvanza nel letto del mare⁽³⁾. Gli Egizii continuano a marciare fino alla vigilia del mattino, cioè fino oltre le tre ore dopo mezzanotte. Gli Israeliti erano già sull' altra riva: dal mezzo della nube escono fuochi, lampi, tuoni, venti impetuosi, che rovesciano i carri degli Egizii, e gli spezzano⁽⁴⁾. Dio porta in tutto l' esercito di Faraone lo spavento e la morte. Comincia il giorno a comparire; Faraone scorge i flutti del mare sospesi a destra ed a manca; tutti gridano: Fuggiamo Israele⁽⁵⁾. Dio comanda a Mosè di stendere la sua mano sul mare; i flutti si abbassano e si uniscono: Faraone è sepolto nelle acque, e tutte le sue truppe periscono con lui.

Gli Israeliti videro dalla riva gli effetti mirabili della mano possente del Signore; il mare era coperto da avanzi di carri; i corpi degli uomini e de' cavalli ondeggiavano

(1) Strab. l. xvi. « In tota Rubri maris ora arbores in profunda nascuntur, lauro et olivæ adsimiles, quæ, cum resorbetur mare, totæ de- teguntur ». Plin. l. xiii. c. 25. « In mari vero Rubro silvas vivere, laurum maxime et olivam ferentem baccas ». — (2) Exod. xiv. 19. 20. —

(3) Ibid. 25 et seqq. — (4) Ibid. 24. 25. Psal. lxxvi. 18. 19. —

(5) Exod. xiv. 25 et seqq.

a grado delle onde, ed erano portati infino a' piedi degli Israeliti (1). A questa vista gli Israeliti si sentirono penetrati da una viva riconoscenza, e non pensarono più che a benedire il Signore, il Dio d'Israele, che aveva imposto fine al duro servaggio sotto il quale avevano gemuto già da tanti anni. Ecco l'idea che la Scrittura ci dà della maraviglia del passaggio del mar Rosso, e di tutte le circostanze che lo accompagnarono.

(Vedi la Carta relativa a questa Dissertazione.)

(1) *Exod.* XIV. 31.

DISSERTAZIONE SULLA MANNA^(*)

La manna con cui Dio nutrì gli Israeliti nel deserto dopo la loro uscita dall'Egitto è cosa sì mirabile, e la Scrittura ne parla in un modo sì elevato e con sì grandi elogi, che noi ci siamo erediti in obbligo di dedicarle una particolare dissertazione. Parleremo a prima giunta della manna comune che si trova in vari luoghi dell'universo, e particolarmente nei deserti dell'Arabia; indi tratteremo della manna con cui Dio sostenne il suo popolo per ben quarant'anni in mezzo ad un arido deserto, e ad una terra sterile ed abbruciata dagli ardori del sole.

Divisione di questa dissertazione.

Pitton di Tournefort dice in una lettera al p. Calmet, che egli non conosceva che tre sorta di manna: quella di Calabria, quella di Briançon, e quella di Persia. Angelo Palea e Bartolomeo de Urbe veteri, monaci francescani, che fecero stampare nel 1543 alcune note su Mesua medico sirio, primi osservarono che la manna dell'Italia non era nè una rugiada nè un mele aereo, ma un succo od un umore che usciva dal frassino selvatico⁽¹⁾, o dall'olmo, e che si condensava sulle foglie e sui rami di quest'albero. La loro osservazione venne confermata ed illustrata non solo da Altomari che ne ha scritto nel 1565, ma anche da Goropio, Lobel, Pena, Cessalpino, Corteo, Cornelio Consentino, Boccone; ed ormai nessuno al presente ne dubita. Quest'è ciò che dice Tournefort.

Manna di Calabria, di Briançon e di Persia.

Ma il Mattiolo afferma che la manna di Calabria è una rugiada che cade dal cielo avanti giorno, e che si

(*) La sostanza di questa dissertazione è del p. Calmet. Essa è una di quelle dissertazioni che apparvero per la prima volta nella prima edizione di questa Bibbia nel 1748.

(1) *Fraxinus tenuiori et minori folio*, J. Bauhini, et Joan-Henric Chertier — *Historia Univers. plantarum*, t. 1. c. 77, orn. Lugd. 83.

trova attaccata ai rami ed alle foglie degli alberi, sugli scogli e sulle pietre, e talvolta sulla terra. Congelandosi questo liquore immantinenti prende la forma di piccoli grani come la gomma. I grani della manna di Calabria sono piccoli, chiari, trasparenti, bianchi, assai dolci al palato, e somiglianti a quelli del mastice. La migliore è quella che si raccoglie sugli alberi; la inferiore si trova sulle pietre e sulla terra, ed i snoi grani sono assai massicci e di un colore molto scuro.

Lo stesso autore dice che trovandosi a Cosenza, città della Calabria, gli si presentò la manna caduta quella notte stessa sulle foglie del frassino, che perfettamente somigliava alle gocce di un ginlebbe ben cotto, e che quelli del paese gli dissero che bisognava raccogliercela la mattina prima che il sole fosse alto, perchè altrimenti essa dileguandosi sparirebbe. Altomari dice al contrario che essa non si dilegua al sole, ma che vi si indurisce, e che ad esso si espone perchè si dissipi la sua superflua umidità.

La manna di Briançon è il succo nutritivo che si spande e si aggruma sulle foglie e sui rami del larice nelle Alpi, nel Delfinato ed altrove⁽¹⁾; i suoi grancelli sono molto più piccoli di quelli della manna di Calabria, e purgano con minor forza.

La manna di Persia è anch' essa il succo nutritivo aggrumato nei gran caldi sulle foglie e sui rami di un arboscello che non ha più di due piedi di altezza, è spinoso, e fornito di foglie somiglianti a quelle della sanguinella. Ho osservata questa pianta, dice Tournfort⁽²⁾, nelle isole di Renas (le Tine) e di Syra nell'Arcipelago; ma essa non vi produce manna, come nelle pianure dell'Armenia, intorno al monte Ararat, e nelle vicinanze di Tauride nella Persia. Questa manna si rapiglia in piccoli grani della grossezza di quelli del coriandro. Questi grani sono di color bianco sporco che tira al bruno; se ne fanno grossi pani, o masse piene di foglie della pianta ed anche del suo seme. La pianta è incisa, e detta *Alhagi mororum*, nel viaggio di Rauwolf stampato nel 1585; nel levante si appella *Trungibin*,

(1) *Larix. folio deciduo conifera*, t. 1. J. Bauh. ut supra. — (2) Vedi il 1.^o tomo del Viaggio di Tournfort, lett. VIII.

nome corrotto, a quel che pare, da *Tereniabin*, che Scorpione ed Avicenna hanno usato per indicare questa manna; ma questi autori furono d'avviso che fosse una rugiada che cadeva dal cielo sopra alcuni arboscelli spinosi.

Tournefort descrive a lungo questa pianta nel primo tomo del suo viaggio, lettera VIII; ed aggiunge che si scorgono nei gran calori sulle foglie e sui rami di questi arboscelli alcune gocce di mele, che si condensano e si induriscono in grani, i più grossi de' quali sono del volume dei grani del coriandro, il che fa giudicare essere una rugiada od una manna che vien dall'aria.

Lo stesso scrittore riferisce che si afferma ammassarsi una specie di manna sui cedri del Libano. Ippocrate la appella *mele del cedro*, e Galeno dice che se ne cava molto dal Libano scuotendo gli alberi. Celso la appella *mele della Siria*; e si narra che per ricevere questa manna si stendono le pelli col pelo, poscia lo si sprema in bottiglie. L'abate Ronsseau ne' suoi *Segreti* dice che la manna del monte Libano e quella della Persia non è bianca, nè rappresa in piccoli grumi come quella dell'Europa; ma verde al par del vitriolo: che si raccoglie, in consistenza simile a quella del mele, sulle foglie e sulle erbe che di essa son cariche: che la si mette in otri od in pelli di capri per trasportarla, e che in esse si indurisce siffattamente, che ci vogliono seuri per tagliarla allorquando si ha bisogno di farne uso. Gli alberi resinosi, come il pino, l'abete, il cedro, ec., sono più atti a ricevere questa rugiada che si indurisce in manna, ed a conservarla, atteso il grasso o quella specie di gomma che si scorge all'estremità delle loro foglie. In tal guisa scorgiamo raccogliersi nelle montagne dei Vosgi, coperte di abeti, più mele e cera che altrove; ed in proporzione se ne raccoglie di più nei paesi del settentrione, più coperti da boschi di abeti.

Si scorge anche in Parigi nelle annate calde ed asciutte una specie di manna liquida sulle foglie dei tigli. La lavatura di queste foglie, svaporata per metà, purga assai bene, come ha pubblicato il Tournefort nel primo tomo della storia dell'Accademia delle scienze (1).

(1) Anno 1699.

Specie di
manna cono-
sciuta dagli
antichi.

Gli antichi conoscevano benissimo lo zucchero, e le piante da cui esso è cavato⁽¹⁾; e sapevano distinguere chiaramente questo zucchero o quella specie di manna che traevano da certe piante o da certe canne, in cui trovavasi in grani od in grumi condensati all'estremità delle foglie o dello stelo di quegli arbusti, sapevan, dieo, distinguerla dal liquore che spremevano dalle radici o dai nodi di certe canne che crescono nelle Indie, dalle quali noi caviamo il nostro zucchero, e di cui parla Varrone in questi termini⁽²⁾:

*Indica non magna nimis arbor crevit arundo:
Illius a lentis premitur radicibus humor,
Dulcis cui nequeunt succe contendere mella.*

E Lucano parlando degli Indiani⁽³⁾:

Quique bibunt tenera dulces ab arundine succos.

Quest' ultimo succo era un liquore, e l' altro una specie di manna che si appellava *saccharum*⁽⁴⁾. Il Salmasio sostiene che gli antichi non hanno mai dato il nome di *saccharum* al liquore di cui abbiamo parlato, ma solo a quella specie di manna zuecherina che raccoglievano sulle foglie o sulle estremità di alcuni alberi. Questo zucchero o questa manna era di un grand' uso nella medicina, come lo notano Dioscoride e Galeno, i quali nulla dicono di somigliante intorno a quel liquore dolce e delizioso di cui gli Indiani si servivano per bere. Giulio Scaligero non è in ciò dello stesso sentimento del Salmasio; e crede che si appellasse indistintamente *saccharum* è la manna che si raccoglieva sulle foglie e sull'e-

(1) Salmas. p. 1018. — (2) Varro apud Isidor. Originum L. XVII. c. 7. —

(3) Lucan. Phars. L. III. v. 237. — (4) * Pare che il *saccharum* degli antichi non corrispondesse al nostro zucchero, come si potrà dedurre dalle parole di Plinio che sotto si riferiranno. Seneca dubita se fosse una rugiada del cielo od un umore della stessa canna: *Autem inveniri apud Indos vel in arundinum foliis, quod aut ros illius caeli, aut ipsius arundinis humor dulcis et pinguis gignat* (ep. 84). Nelle memorie dell' Accademia di Gottinga (t. v.) Giovanni Beckmann, tessendo la storia naturale dello zucchero, ha mostrato che tanto da Seneca quanto da Plinio si parla di un certo mele detto *tabaschir* che si sprema dall' albero appellato da Linneo *arundo bambos*. Giusta la sentenza di Russel, ora esso è un farmaco antispasmodico presso gli orientali. Da un verso di Stazio poi si può dedurre che gli antichi sapessero cuocere le canne per estrarne l' umore:

Et quas percoquit Ebusia cannas.

estremità di certi alberi, ed il succo che si spremeva da certe piante e radici.

Chechè ne sia, non dubitiamo che gli Ebrei non abbiano conosciuto questo liquore sotto il nome di *נח*, *sicera*, di cui si fa spesso menzione nella Scrittura⁽¹⁾, e che si adopera in generale per significare ogni liquore capace di inebbriare: esso si prende principalmente pel vino di palma, assai comune nella Siria. S. Gian Grisotomo e Teodoreto, i quali erano nativi di questo paese, hanno creduto che *נח*, *sicera*, significasse propriamente il vino di palma; ma questo termine ebraico aveva un senso più esteso, al par del *saccharum* o zucchero degli antichi.

Il Salmasio sostiene che le due sorta di *saccharum* che si vendono da' farmacisti nell' Oriente, cioè il *saccharum hoascher* ed il *saccharum alhusar*, non sono che la stessa cosa, e che ambedue si estraggono dalla pianta *rigala*, che produce una specie di gomma o di latte che si indurisce e si aggruma sull' estremità dei rami dell' arbusto *ossar* o *husar*, come la manna, di cui in fatto è una specie per consenso della maggior parte degli autori arabi, i quali credono che questo zucchero cada dal cielo sull' arboscello appellato dagli Egizii *husar* od *ossar*, e vi si indurisca coll' azione del sole; ma altri⁽²⁾ son d' avviso che esso sia prodotto dal succo dell' arboscello medesimo. Avicenna è persuaso che ogni specie di manna piglia la natura dell' albero sul quale si trova, ma che vi porta da sè medesima la dolcezza del suo succo; dal che si conchiude che se la manna *alhusar* si trova amara in qualche luogo, ciò addiviene perchè cade sopra un arboscello di un' acrimonia e di un' amarezza straordinaria. In tal guisa quantunque gli antichi non conoscessero che poco o nulla del tutto la manna sotto questo nome, la conoscevano in fatto sotto il nome di *saccharum*.

Nè Dioscoride nè Plinio⁽³⁾, i quali fanno menzione dello zucchero, non parlano punto della manna. I Greci la appellavano *drasomeli* (*δρασόμελι*) ossia *aeromeli* (*αερόμελι*), *mele di rugiada*, o *mele dell' aria*; ed Ateneo⁽⁴⁾ descrive

(1) Deut. XIV. 26; XXIX. 6; Judic. XIII. 4. 7 etc. V. Salmas. Plin. Exercit. p. 1512. — (2) Serapio. — (3) Salmas. in Solin., p. 1019 et seqq. — (4) Athenae. l. XI. Arist. l. V. Hist. c. 22 de Apibus.

assai bene la manna sotto il nome di *aeromeli*. È il mele che cade colla rugiada sui fiori e sulle foglie degli alberi, e che le api raccolgono la mattina, e portano negli alveari. In questo senso si può affermare che cade la manna durante l'intera estate in tutto il mondo, se si vuol porre il mele nella categoria della manna. Tutta la differenza che v' ha tra il mele e la manna si è che questa si indurisce in grumi, e che il mele resta liquido sul fiore e svapora, o si liquefa sul fiore istesso o nel frutto se l'ape non viene a raccogliarlo. Ma il buon mele si indurisce anch'esso, e si aggruma nel vaso o nella botte.

Si chiama manna, o *saccharum*, o *mel calaminum*, nelle Indie e nell'Arabia quello che noi appelliamo mele. *Quod sacchari Indi appellant mellis in arundinibus coagulatum est, sole cogente rores ad mellis dulcedinem; quod idem in monte Libano fieri certum est*, dice Afrodasio⁽¹⁾. Nearco in Strabone⁽²⁾ dice che nelle Indie si fa il mele traendolo dalle canne senza il soccorso delle api; e questa è senza dubbio quella manna della quale parliamo. E s. Isidoro: *Hujusque in India et Arabia reperitur (saccharum) coagulatum, ramis inherens in similitudine salis*⁽³⁾. Plinio parla ancor più chiaramente della manna dell'India e dell'Arabia sotto il nome di *saccharum*. *Saccharon et Arabia fert, sed laudatius India. Est autem mel in arundinibus collectum, gommium modo, candidum, dentibus fragile, amplissimum nucis avellanae similitudine, ad medicinae tantum usum*⁽⁴⁾. Suida⁽⁵⁾ dà il nome di manna al mele selvatico di cui s. Gian Battista si nutrive nel deserto. Il testo greco dice ἀρπις, che significa, secondo molti interpreti, le gemme degli alberi, che essendo teneri producono ordinariamente una specie di gomma, di mele o di manna.

Manna
di Polonia.

La Polonia produce anch'essa due o tre sorta di manna⁽⁶⁾; l'una di esse, che si trova sulle foglie di certe piante, o di certe erbe, ma che da esse non si può separare, è pinttosto un nutrimento ed un seme, che una droga medicinale. I Polacchi credono che questa manna venga

(1) *Aphrodisius Alexand. in problem.* — (2) *Nearch. apud Strab. l. xv.* — (3) *Isid. Origin. l. xx.* — (4) *Plin. l. xii. c. 8.* — (5) *Suid. in Ἀρπις.* — (6) *Martini Lexicon, voce Manna.*

dalla rugiada, che si indurisce e si aggruma sulle foglie; ma è un vero seme che si pesta per estrarlo dalla sua primiera corteccia, come si fa col riso e coll'orzo. Si crede ordinariamente che essa cada dal cielo in certi tempi, e si raceoglie in alcune lenzuola prima del levar del sole, per tema che i suoi raggi non la facciano fondere. Ma la necessità di prendere questa cautela non è già fondata sul timore che si liquefaccia; eosì si adopera perchè quando questo seme è maturo, i calori del sole fanno liquefare il suo involucro; la semenza intanto cade e si perde. Questa manna o questo seme è ad un dipresso come il miglio, ma più lungo e di color rosso; lo vagliano, lo macinano, e ne fanno una specie di paniccia.

Si è scoperta in Polonia anche un'altra specie di manna più preziosa e più fina della prima, la quale è somigliante allo zucchero, e con eni si fanno vivande delicatissime mescolandola con un po' di burro e di zucchero. Finalmente v'ha una terza specie di manna, di cui fanno uso i soli contadini; essa trovasi sulle frutta in forma di tela di ragno, ed è prodotta da una rugiada corrotta. In questa tela si forma ordinariamente un picciolo verme che guasta le frutta e gli alberi.

La manna dell'Arabia è quella che più ci interessa, posciacchè di essa, come pare, favella Mosè, come di quella che servì a nutrire gli Israeliti nei quarant'anni in cui viaggiarono nel deserto. Essa è una specie di mele condensato che si scorge durante l'estate sugli alberi, sugli scogli, sulle erbe, ed anche sulla sabbia nei deserti dell'Arabia Petrea⁽¹⁾. Questa manna è ordinariamente bianca, o partecipa del giallo. Si appella semplicemente *manna*, e si trova comunemente al Gran Cairo nelle botteghe de' farmacisti. Essa cade nell'Arabia nei mesi di luglio e d'agosto; è della grossezza di un pisello, bianca come la neve quando cade, e piatta anzichè rotonda. Il sole la liquefa e la mescola colla sabbia; il che obbliga a raccoglierla prima del calore del giorno. Quando si vuol separarla dall'arena alla quale è attaccata, si fonde di bel nuovo, e si fa passare da un pannolino; essa si indurisce dappoi come la cera⁽²⁾.

Manna
dell'Arabia.

(1) *V. Bochart. Dissert. de Manna*, fol. 871, *Geograph. ; Lugduni-Batav.* 1682. — (2) *Morison, Voyage du monte Sinai, etc.*

I Giudei ed alcuni interpreti cristiani hanno creduto che la manna che cadde nel deserto fosse totalmente miracolosa⁽¹⁾; e pigliano letteralmente tutto ciò che la Scrittura dice di questo mirabile nutrimento, e vi aggiungono anche altre proprietà sovranaturali. Si può vedere su quest' argomento il Buxtorf nella sua dissertazione sulla manna. Pretendono, a cagion d' esempio, che questo divin nutrimento fosse come l' olio pei fauciulli, come il mele pei vecchi, come la focaccia per gli uomini robusti, e che avesse il sapore di tutte le specie di cibi, tranne quello dei cocomeri, dei poponi, dei porri, delle cipolle e dell' aglio, perchè questi erano prodotti dell' Egitto desiderati dagli Israeliti; che aveva l' odore di tutti i più preziosi aromi; che si cangiava realmente in ogni sorta di carni e di cibi secondo il gusto e l' appetito di quelli che ne facevan uso.

Il Salmasio⁽²⁾ al contrario crede che questa manna con cui Dio nutrí gli Israeliti non fosse una novella specie di alimento prodotto per essi, ma che era la stessa manna che cade anche al presente nell' Arabia. Essa ne aveva tutte le proprietà, perchè cadeva tutte le mattine in piccoli grani colla rugiada; si liquefava al sole, ed aveva il sapore del mele ed il colore del coriandro. La qualità medicinale della manna, che purga coloro che ne prendono, non presenta alcuna difficoltà a quest' autore. Egli crede che non produrrebbe quest' effetto se se ne facesse un continuo uso; ed in fatto l' esperienza dimostra che il frequente uso di certe cose ne impedisce l' azione in tutto od in parte: onde si videro persone sulle quali nè la cicuta nè l' elleboro non producevano alcun effetto.

Evagrio e Niceforo Callisto⁽³⁾ parlano di una manna che cadde verso l' anno 454, e che servi di nutrimento durante una grave carestia ai popoli della Frigia, della Galazia e della Cappadocia.

Giuseppe, lo storico ebreo⁽⁴⁾, confessa che anche al suo tempo pioveva nell' Arabia la manna istessa che Dio diede un tempo agli Israeliti. S. Ambrogio⁽⁵⁾ riconosce che si trova un' egual manna in molti luoghi del mondo.

(1) Buxtorf. *Dissert. de Manna*. — (2) Salmas. *Dissert. de Manna*. —

(3) Evagrius l. II. c. 6. Nicephor. *Calist.* l. XV. c. 10. — (4) Joseph. *Ant.* l. III. c. 1. — (5) Ambros. *epist. ad Ircn.* 64. nova edit. maurin.

Francesco Vallois nella sua Filosofia sacra, Levino Lemnio nel suo libro delle erbe della Scrittura Sacra, Cardone e molti altri sono dello stesso sentimento. Prospero Alpino⁽¹⁾ nel suo Trattato della medicina degli Egizii dice che i monaci del monte Sinai raccolgono anche al presente intorno al lor monastero una certa quantità di manna di cui fanno dono al console d'Alessandria. Salmuth⁽²⁾, scrivendo sopra Pancirolo, giudica che la manna che si vende al Cairo sia della stessa specie di quella di cui gli Israeliti si nutrono per lo spazio di quarant'anni.

Un viaggiatore moderno è di un'opinione al tutto contraria⁽³⁾; e crede che la manna dell'Arabia sia troppo leggiera per poter naturalmente sostenere. Trovandosi al monte Sinai, egli fece raccogliere una quantità considerabile di manna presso a questa montagna, ove si trova sugli scogli, e sopra alcune erbe aride che crescono nelle valli e che sono di un odor forte ed acuto, odore che comunicano a questa manna, la quale vi cade nei più grandi calori della state. Essa è della forma di cui Mosè dipinge la manna, con questa proprietà, che le è particolare, che svapora presto: in guisa che quando se ne conservino trenta libbre in un vaso aperto, non ne resteranno dieci nel termine di quindici giorni; dal che si conchiude non essere possibile che una sostanza così sottile abbia potuto alimentare gli Israeliti.

Ma questa conseguenza non mi sembra necessaria. Gli alimenti di maggior sostanza, come la carne ed il vino, sono soggetti a simili alterazioni, o forse a più grandi ancora di quelle cui va soggetta la manna, e tuttavia non se ne inferirà che essi non possano nutrir l'uomo.

Dopo queste varie ricerche sulla natura della manna, bisogna venire a ciò che riguarda la manna di cui parla la Scrittura. Il nome di manna deriva dall'ebraico מן, *man*, che significa, secondo gli antichi interpreti, *quid*. מן הוּ (*man hu?*) *Quid hoc?* Quando gli Israeliti videro questo novello alimento si dissero a vicenda con istupore: *Man hu?* Che è questo⁽⁴⁾? Da ciò gli rimase il nome di *Mann*. Altri⁽⁵⁾ son d'avviso che essi dicessero *Man hu:*

Manna di cui gl'Israeliti alimentarono nel deserto.

(1) *Prosper. Alpin. de Medic. Egypt. l. 11. c. 5.* — (2) *Salmuth. in Pancirolo. t. 2. c. 6.* — (3) L'abate Rousseau nel suo libro intitolato *Secrets*. — (4) *Exod. xvi. 15.* — (5) *Salmas. Joh. Cleric. in Pentateuch. Man hoc; Questa è manna; o Quid hoc? Che è questo?*

Questa è la manna; ma non sapevano a qual fine Iddio la destinasse. Mosè pertanto disse loro: *Questo è il pane datovi a mangiare dal Signore. Man* può forse derivare dall'ebraico מַנָּה, *manah*, preparare. Altri vogliono che le parole *man hu* sieno voci egizie, le quali significano: *Che è questo?* Ma nulla è più dubbioso di questa egizia etimologia. Ben è vero che *man* in ebraico non significa *quid*; ma in siriano e nell' arabo corrisponde veramente al latino *quid*, e nell' ebraico del salmo LX. 7. 8, e nel caldaico significa *quis*. Le Clerc traduce: *è questo il dono, questo il presente che Dio vi fa e che vi ha promesso.*

Mosè rispose loro: *Questo è il pane datovi a mangiare dal Signore* (Sotto il nome di *pane* gli Ehrei comprendono ogni sorta di alimenti.): *ne raccolga ognuno quanto gli basta pel suo nutrimento; così voi ne prenderete un gomor per testa, secondo il numero delle anime che stanno in ciascun tabernacolo. Il gomor è una misura della capacità di 2 litri, 84 centil., il che è più che sufficiente pei grandi mangiatori, supponendo anche che la manna fosse un nutrimento leggero e poco succoso. Dio non proibisce di prenderne meno, se si hanno minori persone e minor bisogno; ma permette di pigliarne fino ad un gomor per testa e non più. E fecero così i figliuoli d' Israele; e ne raccolsero gli uni più, e gli altri meno, secondo il numero delle persone che componevano le famiglie, o secondo il gusto delle medesime, la volontà, il bisogno, l'appetito. E avendola misurata a tanti gomor, chi ne aveva raccolto di più non ne ebbe maggior quantità, e chi ne aveva raccolto di meno non ne trovò di meno: cioè, quelli che ne avevan raccolto di più non ne conservarono che la misura di un gomor per testa; e ciasuno trovò di che essere contento sia nel poco che aveva raccolto, sia nella maggior copia del suo vicino. Così lo spiega s. Paolo parlando delle elemosine dei fedeli⁽¹⁾: *Al presente la vostra abbondanza supplisca alla loro indigenza, affinchè eziandio la abbondanza loro supplisca all' indigenza vostra, onde facciasi uguaglianza, conforme sta scritto: Chi ebbe molto, non ne ebbe di più; e chi ebbe poco, non ne ebbe di meno. I ricchi hanno bisogno dei poveri, delle loro preghiere, della loro carità spirituale; e reciprocamente i poveri hanno**

(1) 2. Cor. VIII. 14. 15.

bisogno dei ricchi, delle loro elemosine, del lor superfluo, della loro abbondanza. Alcuni Padri ed alcuni interpreti⁽¹⁾ eredettero che Dio col ministero di un angelo condensasse la misura di manna di colui che ne aveva meno, e rendesse più rara quella di colui che ne aveva di più; ma una siffatta spiegazione è inutile; essi potevano darsene in prestito a vicenda, o gettar via ciò che era di troppo.

Parliamo di maraviglie più certe. I. La manna cadeva in sì gran copia che bastava a dare 2 litri 84 centil. per testa a ciascun Israelita di un esercito di tre⁽²⁾ milioni di persone e più, invece che per l'ordinario non ne cade che una piccolissima quantità in que' deserti dell'Arabia. È vero che questo gran numero di persone e d'animali produceva colla traspirazione, ed anche altrimenti, una maggior quantità di vapori e di esalazioni, e somministrava materia ad una più copiosa rugiada, e per conseguenza ad una più copiosa produzione di manna; ma bisognerebbe supporre questa evaporazione e traspirazione grande all'eccesso, per bastare a quell'immensa quantità di 2 litri 84 centil. di manna per giorno da darsi a tre milioni di persone.

II. Un'altra qualità miracolosa della manna si è, che essa non poteva conservarsi fino alla domane senza inacidire, senza imputridirsi e senza empirsi di vermi. Ciò avvenne a quelli che contro il comando di Mosè ne conservarono fino al seguente giorno.

III. Una terza maraviglia della manna consiste nel liquefarsi ch'essa faceva quando la lasciavano sulla terra infino al gran calore del sole. Abbiamo sopra veduto che la manna dell'Arabia si dilegua in fatto, e si mescola colla sabbia allorquando la si lascia sulla terra senza raccoglierla prima del gran caldo del giorno; ma abbiamo altresì osservato che vi si condensa, vi si indurisce, e si forma in grumi, e che allora si raccoglie più agevolmente che quando è molliccia, liquida ed in forma di ucle.

IV. Ma ciò che era ancor più mirabile di tutto questo si è, che non ne cadeva nel sabbato, e che nel venerdì ne cadeva il doppio, perchè bastasse a tutto il popolo nello

Qualità della
manna con cui
Dio nutrì gli
Israeliti nel
deserto.

(1) Philo l. II. *Allegor. Chrysost., Theodoret., Theoph.* in 2 Cor. VIII. 15. *Nissen. rit. Mos. R. Salom. in Exod. XVI. 17. Cornel. in 2 Cor. VIII. 15 Hervæ. Vatab. etc.* — (2) Vedi *Dissertazione sul passaggio del mar Rosso*, vol. II; e Nota analoga.

spazio di questi due giorni. Se ne raccoglievano adunque nel venerdì due gomor per testa; e ciò che era riservato pel sabbato non si imputridiva, e non si empieva di vermi, come avrebbe fatto negli altri giorni.

V. La manna era bianca come le goccioline della brina, in *similitudinem pruinæ*, o tirava al giallo, cioè al colore del bdellium⁽¹⁾; ma quanto alla sua forma somigliava al seme del coriandro; e tale è anche al presente la manna del deserto dell' Arabia.

VI. Quantunque essa si fondesse al sole, come si è veduto, tuttavia quella che gli Israeliti raccoglievano era sì dura, od almeno lo diveniva talmente stando all' ombra, che si stritolava sotto la mola, si pestava in un mortaio, e si poteva cuocere nella padella, e farne focacce che avevano il sapore di un pane impastato coll' olio, *Tortulas saporis quasi panis oleati*⁽²⁾, o, come Mosè dice nell' Esodo, avevano il sapore del fior di farina di frumento impastato col mele: *Gustus ejus quasi similis cum melle*⁽³⁾.

VII. La Scrittura dà alla manna il nome di *pane del cielo*, e di *nutrimento degli angeli*⁽⁴⁾: *Panem cæli dedit eis, panem angelorum manducavit homo*; e nel libro della Sapienza⁽⁵⁾: *Angelorum esca nutritisti populum tuum; et paratum panem de cælo præstitisti illis sine labore*; come se la manna fosse stata impastata e preparata colla mano degli angeli, e questa fosse lo stesso alimento di cui si nutrivano nel cielo. Sono queste espressioni figurate per notar l' eccellenza di questo cibo e la distinzione che Dio ha voluto fare del suo popolo dandoglielo con tanta facilità ed abbondanza, *Præstitisti illis sine labore*; risparmiaste loro la cura di seminarlo e di raccogliarlo, voi lo mandaste loro dal cielo bello e perfetto.

VIII. La qualità più miracolosa della manna è quella che è notata nel libro della Sapienza con queste parole⁽⁶⁾: *Il popol tuo nutristi col cibo degli angeli, e dal cielo somministrasti ad essi un pane bello e fatto senza loro fatica, contenente in sè ogni delizia ed ogni soave sapore. Percchè quella tua sostanza dimostrava come tu sei dolce inverso i figliuoli, e adattandosi al genio di ciascheduno,*

Continuazio-
ne delle qua-
lità della man-
na del deserto.

(1) Num. xi. 7. — (2) Ibid. 8. — (3) Exod. xvi. 31. — (4) Psal. lxxviii. 24. 25. — (5) Sap. xvi. 20. — (6) Ibid.

ella diventava quello che ciascuno voleva. Alcuni interpreti antichi e moderni⁽¹⁾ prendono queste espressioni in senso letterale; alcuni⁽²⁾ anche, come già lo abbiamo notato, pretendono che la manna pigliasse il sapore e l'odore non solo, ma anche la forma e la sostanza della carne che essi appetivano. Giuseppe⁽³⁾ spiega più sensatamente allorquando dice che quelli i quali se ne alimentavano la trovavan sì squisita che nulla più oltre desideravano; e Mosè nel Deuteronomio se ne sta pago col dire agli Israeliti⁽⁴⁾, che loro non è mancato nulla nel deserto, ove la manna teneva ad essi luogo d'ogni altro alimento.

Ma d'onde viene adunque quella nausea che essi mostrarono qualche tempo dopo? *L'anima nostra è languente: gli occhi nostri non veggono altro che manna*⁽⁵⁾; ed altrove: *Ci fa già nausea questo leggierrissimo cibo*⁽⁶⁾. Era una nausea di delicatezza o di capriccio; era una brama disordinata di altri cibi più variati, più belli a vedersi, più succosi. Avrebbero essi voluto carni reali, pesci, frutta, legumi, poponi, cocomeri, cipolle; la uniformità della manna che cadeva ogni giorno gli annoiava. Spiriti più ragionevoli, uomini più temperanti, più coraggiosi, meno delicati, meno sensuali si sarebbero contentati di un nutrimento che senza fatica, senza apparecchio, senza spesa soddisfaceva pienamente a tutti i loro bisogni ed a quelli delle loro famiglie. Ma allorquando si dà retta alla sensualità ed alla concupiscenza, nulla soddisfa, tutto disgusta. Le vivaude più delicate e meglio condite non hanno sapore per coloro che del ventre si fecero un dio, *quorum deus venter est*⁽⁷⁾, e che ripongono la loro gloria in ciò che potrebbe caricarli di confusione, *et gloria in confusione ipsorum qui terrena sapient*⁽⁸⁾. In tal guisa non è da maravigliarsi che una turba di mormoratori, di oziosi, di sensuali e di sediziosi si querelino della manna come di un cibo poco solido e poco nutritivo. Gli uomini dabbene, i veri Israeliti vi trovavano tutto ciò che v'aveva di più squisito, di più delicato e di più piacevole al gusto. Così lo spiegano s. Agostino⁽⁹⁾, s. Gregorio il Grande, s. Girolamo, o

(1) *Castaneuz, Hugo, Jans. vit. Cortun. et alii.* — (2) *Vide apud Cornelium a Lapide, de Saintes de Enchar. repetit. 7. c. 3. Villegag. contra Calvin. Greg. de Val.* — (3) *Joseph. Antiquit. l. iii. c. 1.* — (4) *Deut. 11. 7.* — (5) *Num. 11. 6.* — (6) *Id. 22. 5.* — (7) *Philipp. 111. 19.* — (8) *Ibid.* — (9) *Aug. Retract. l. 11. c. 9 et 20. Gregor. l. vi. Moral. c. 9. Hieronym. seu alius in Psal. CALVIL etc.*

l'autore che abbiamo sotto il suo nome, che ha scritto sui salui, come anche un grandissimo numero di moderni.

IX. Lo stesso autore del libro della Sapienza esalta ancora questo divin nutrimento sotto il nome di *ambrosia*, dicendo⁽¹⁾: *Le fiamme non liquefacevano quell ambrosia (quella carne immortale) che facilmente si struggeva (al sole) come il ghiaccio*. Si vegga ciò che già ne abbiamo detto sopra, e nel commento sul libro dei Numeri cap. XI §. 7, 8, 9. In quella guisa che l'ambrosia era il cibo degli iddii, così la manna era l'alimento dei figliuoli di Dio. Siccome nulla si può aggiugnere alla soavità ed alla squisitezza dell'ambrosia, così nulla si poteva desiderare che fosse più squisito della manna.

X. Mosè parlando al popolo d'Israele un po' prima della sua morte gli dice⁽²⁾: *Tu terrai a memoria tutto il viaggio che il Signore Dio tuo ti fece fare per quarant'anni nel deserto per unirti e per far prova di te... Ti afflisce colla penuria, e ti dà per cibo la manna non conosciuta da te nè da' padri tuoi, per farti vedere come non di solo pane vive l'uomo, ma di qualunque cosa che Dio avrà ordinato*. La manna non era adunque un cibo ordinario, naturale, conosciuto ed usato fra gli uomini nè prima nè dopo Mosè; nè gli abitatori di questo paese nè gli stranieri non ne avevano fatto uso come di un alimento ordinario: non v'ha che la parola di Dio, il suo ordine, la sua volontà, il suo potere che le abbiano potuto dare la forza e la virtù di nutrire una sì grande moltitudine per sì lungo tempo.

XI. Il Salvatore nel Vangelo parlando agli Ebrei che gli domandavano un miracolo per provar loro la sua missione, e gli dicevano che Mosè aveva dato ai loro padri la manna, quel pane degli angeli nel deserto, rispose loro: *Non diede Mosè a voi il pane del cielo, ma il Padre mio dà a voi il vero pane del cielo. Imperocchè pane di Dio è quello che dal cielo è disceso, e dà al mondo la vita... I padri vostri mangiarono nel deserto la manna, e morirono. Questo è quel pane disceso dal cielo, affinché chi ne mangerà non muoia. Io sono il pane vivo che son disceso dal cielo. Chi di un tal pane mangerà, vivrà eter-*

Continuazione delle qualità della manna del deserto.

(1) Sap. XIX. §. 20. Οὐδὲ τῆκτὸν χρυσταλλοειδὲς εὐτεκετὸν γίνεσθαι ἀμβροσίας τροφῆς. — (2) Deut. VIII. 2. 3.

namente; e il pane che io darò è la carne mia, la quale io darò per salute del mondo⁽¹⁾, ec. La manna era la figura del corpo e del sangue di Gesù Cristo che ci sono dati nel Sacramento dell'altare, e che ci conferiscono la grazia, la luce, la vera vita dell'anima. Se il Sacramento che noi riceviamo ed il sacrificio che offriamo non sono che figure del corpo e del sangue di Gesù Cristo, che hanno essi di più della manna del deserto? e se non contengono la realtà della carne e del sangue di Gesù Cristo, come mai produrranno gli effetti che il Salvatore attribuisce loro nelle parole che abbiamo citate, ed in quelle che seguono? *La mia carne è veramente cibo; e il sangue mio veramente è bevanda. Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue sta in me ed io in lui. Siccome mandò me quel Padre che vive, ed io pel Padre vivo; così chi mangerà me, vivrà anch'egli per me.*

Alcuni dottori cattolici⁽²⁾, insistendo su ciò che dice l'autore del libro della Sapienza, che la manna si cambiava in quel nutrimento che ciasunno appetiva, *Deserviens uniuscujusque voluntati, ad quod quisque volebat convertebatur*⁽³⁾, pretesero di trar da questo una prova della transustanziazione del pane e del vino che noi offriamo sull'altare nel corpo e nel sangue di Gesù Cristo; e la Chiesa nell'ufficio del ss. Sacramento sembra aver adottata questa sentenza mettendo in bocca a' suoi ministri le parole della Sapienza sopra citate. Ma senza voler pigliare assolutamente in senso letterale le espressioni dell'autor di questo libro, si possono applicar benissimo a Gesù Cristo realmente e sostanzialmente presente nell'Eucaristia, dicendo che il suo corpo ed il suo sangue in verità ei sono di cibo e di bevanda, e ci colmano di lumi, di vita e di grazie in maggiore o minor copia secondo le disposizioni più o meno buone che noi vi apportiamo. Se il fedele vi si approssima nell'innocenza, colla fede e colla carità, vi trova la vita; se vi si approssima carico di peccati, senza fede e senz'amore, vi trova la sua morte e la sua condanna.

Un altro tratto di somiglianza della manna coll'Eucaristia si è che fra coloro i quali raccolsero la manna,

(1) *Joan.* vi. 32. 33. 49. 50. 51. 52. 59. — (2) *Vide Corn. a Lap. in Sap.* xvi. — (3) *Sap.* xvi. 21.

S. Bibbia. Vol. II. Dissert.

tutti ne ebbero un' uguale quantità; nessuno ne ebbe più dell' altro: nella stessa guisa quelli che ricevono l' Eucaristia ricevono lo stesso Gesù Cristo nella sua integrità senza diminuzione nè ineguaglianza nella cosa; diversi solo ne sono gli effetti, come già lo abbiamo osservato.

XII. Gesù Cristo nell' Apocalisse⁽¹⁾ promette di dare a colui che sarà vincitore una manna nascosta, ed una pietra bianca, in cui è scritto un nome nuovo che non può esser letto se non se da chi la riceve. Tutto ciò è misterioso e degno del guiderdone che Iddio concede a coloro che vincono il demonio, la concupiscenza ed i persecutori: Dio ad essi dà la mistica manna, il nutrimento ecclesie, la grazia, la santità, l' Eucaristia, Gesù Cristo medesimo, e finalmente la gloria promessa ai figliuoli di Dio. Alcuni valenti interpreti⁽²⁾ osservano che s. Giovanni fa qui allusione a quello che si praticava nei pubblici ginocchi, in cui si dava un convito ai vincitori, e spesso anche una moneta d' argento o di rame, od una pietra, od anche un pezzo di legno, su cui era scritto il premio che il vincitore doveva ricevere dal pubblico, o da quelli che presiedevano ai ginocchi, in ricompensa del suo valore e della sua abilità e destrezza.

Manna conservata nel tabernacolo.

Volendo il Signore lasciare in Israele un monumento pubblico e permanente di questo alimento miracoloso che egli aveva dato al suo popolo, ordinò a Mosè⁽³⁾ di empirne un gomor, e di porlo innanzi al Signore nella tenda dell' assemblea, finchè il tabernacolo dell' alleanza fosse eretto. I Settanta, e s. Paolo⁽⁴⁾ nella sua Epistola agli Ebrei, dicono che l'urna in cui fu chiusa la manna era d' oro.

La voce ebraica *tsintseneth*⁽⁵⁾ è una di quelle che si trovano una sola volta nella Bibbia, e il cui significato non è bene stabilito. Gli uni la traducono *piatto*, gli altri *vaso*, ed altri *mezzina*. Nelle antiche medaglie ebraiche, o samaritane, si scorgono alcuni vasi a due mani-

(1) Apoc. II. 17. « Vincenti dabo manna absconditum (gr.: edere de manna abscondito); et dabo illi calculum candidum, et in calculo nomen novum scriptum, quod nemo scit nisi qui accipit ». — (2) Grot. in Apoc. II. 17. — (3) Exod. XVI. 32. 33. — (4) Id. 53. Sept.: ἄβαρ στάμνον χρυσοῦν ἵνα. Hebr. IX. 4. « In qua (arca testamenti) urna aurea habens manna. — (5) ΠΥΞΥΣ, vas, urna, patera. S. Paolo, Hebr., loc. cit., στάμνος. Hesychius: Στάμνος, — ὕδρια, κάλπη.

chi, che qualche archeologo dice essere l'urna che conteneva la manna. Altri sono d'avviso che questo vaso fosse rappresentato da altri vasi coperti in alto, su cui si veggono segnati alcuni grani che si credono significare la manna.

Ciò che è degnissimo di osservazione si è che questa manna, la quale non poteva essere conservata un solo giorno nelle tende degli Ebrei senza corrompersi, inacidirsi, o dileguarsi, si conservò per molti secoli in quel vaso che fu deposto nel tabernacolo dell'alleanza a canto all'arca, o nell'arca stessa.

L'urna della manna fu posta a lato dell'arca, o nell'arca?

Ci ha qualche difficoltà sul luogo in cui fu posto questo vaso. Secondo il testo dell'Esodo, Mosè aveva semplicemente ordinato che fosse posto innanzi al Signore⁽¹⁾, *coram Domino*. Aronne lo pose nel tabernacolo, *in tabernaculo*; questa è l'espressione della Volgata⁽²⁾, o, secondo le parole dei Settanta e dell'ebraico, innanzi al Testimonio, *coram Testimonio*⁽³⁾, cioè innanzi all'arca della Testimonianza. Quivi pure fu deposta la verga d'Aronne, *coram Testimonio*; e questa è ancora l'espressione dei Settanta e dell'ebraico nel libro dei Numeri⁽⁴⁾. Ed allorquando per le cure di Salomone l'arca del Signore fu deposta nel tempio, si notò che allora non vi erano in essa che le due tavole della legge: *In arca autem non erat aliud nisi duæ tabulæ lapideæ*, ec.; osservazione che si trova non solamente nel terzo libro dei Re⁽⁵⁾, ma anche nel secondo dei Paralipomeni⁽⁶⁾. S. Paolo però nella sua Epistola agli Ebrei dice con bastevol chiarezza, che nell'arca erano deposte non solo le due tavole dell'alleanza, ma anche l'urna d'oro piena di manna, e la verga d'Aronne, che frondeggiato aveva. *Et arcam Testamenti...*, *in qua urna aurea habens manna, et virga Aaron, que fronduerat, et tabulæ Testamenti*⁽⁷⁾; ma è d'uopo notare che in questo luogo l'Apostolo parla del tempo in cui l'arca era nel tabernacolo che fu eretto nel deserto, e non del tempo in cui era nel tempio. Ci ha dunque luogo a credere che l'urna e la verga fossero poste a prima

(1) *Exod.* xvi. 33. — (2) *Ibid.* 7. 54. — (3) *Hebr.*: לפני הַעֲדוּת. *Sept.*: Ἐναντίον τοῦ Μαρτυρίου. — (4) *Num.* xvii. 10. *Hebr.*: לפני הַעֲדוּת. *Sept.*: Ἐνώπιον τῶν Μαρτυρίων. — (5) *Reg.* viii. 9. — (6) 2. *Par.* v. 10. — (7) *Hebr.* ix. 4.

giunta innanzi all'arca del Testimonio, *coram Testimonio*, secondo l'espressione del testo dell'Esodo e del libro dei Numeri; che dappoi, a motivo del dover levar le tende, e delle marcie, nelle quali bisognava trasportar l'arca e tutto ciò che da essa dipendeva, si chiudessero nell'arca l'urna e la verga, e che questi due oggetti rimanessero così nell'arca non solo durante tutto il resto del viaggio degli Israeliti nel deserto, ma fors'anche infino all'epoca in cui l'arca fu deposta nel tempio, giacchè fino a quell'epoca essa fu ancora trasportata molte volte in diversi luoghi. Allorquando poi fu deposta nel tempio, non c'era più obbligo di tenerli chiusi quei due oggetti, che in origine erano stati destinati ad esser posti non già nell'arca, ma innanzi all'arca, *coram Testimonio*: ond'è possibilissimo e probabilissimo che allora si sieno ritirate dall'arca l'urna e la verga per metterle innanzi all'arca, in cui rimasero solamente le due tavole della legge; e questo forse è pur quello che ci volle far osservare lo storico sacro, giacchè bisogna notare che non è se non dopo aver mostrato l'arca deposta nel tempio che egli aggiunge: *Non v'erano nell'arca che le due tavole, ec.*; come se avesse voluto dirci, che da questo momento in poi non rimasero più nell'arca che le due tavole, perchè allora se ne ritirò l'urna e la verga, che vi erano fin allora state chiuse colle due tavole.

È forse la forma di quest'urna che potè dar luogo a dire che i Giudei adoravano la testa di un asino?

Alcuni dotti sospettarono⁽¹⁾ che la forma dell'urna in cui si conservava la manna avesse dato motivo ad Appione il grammatico di dire⁽²⁾ che gli Ebrei adoravano la testa di un asino. Quest'autore afferma con istrano ardimento, che quando Antioeo Epifane diede il sacco al tempio di Gerusalemme vi trovò una testa d'asino, la quale era d'oro e di gran valore, ed era adorata dai Giudei. Giuseppe lo storico confuta seriamente questa calunnia d'Appione, e mostra che nessuno degli autori i quali parlarono della presa di Gerusalemme e della profanazione del tempio fatta dai re di Siria, o dai Romani, disse una sola parola intorno a questa testa d'asino; che questa, come pare, è una mera immaginazione del cervello d'Appione; che i Giudei non fanno alcun conto

(1) *Vide Relandi dissertationes in Numism. samarit.* — (2) *Joseph. contra Appion. l. II. c. 7.*

degli asini se non in quanto traggon profitto dai loro servigi; e che essi non ebbero mai la debolezza di attribuire la divinità a quest' animale nè a verun altro, come hanno fatto gli Egizii, fra i quali si annovera Apione.

Se tuttavia quest' impntazione ha qualche fondamento, si può credere che derivi: 1.° o dall' essersi trovato nel santuario un vaso d' oro a due manichi, in cui si conservava la manna, e che aveva qualche specie di somiglianza colla testa di un asino; e si osserva in fatto che gli antichi⁽¹⁾ hanno talvolta dato il nome d' *asino* alle urne od ai vasi a due manichi; o 2.° dal divieto che hanno gli Ebrei di sacrificar asini⁽²⁾, da cui forse si sarà tratta la conseguenza che essi adunque li adoravano; o 3.° dall' essere stato Mosè⁽³⁾, come vuolsi, condotto col suo popolo nel deserto da un drappello di asini selvatici, che gli scoprirono alcune sorgenti di acqua, di cui egli aveva estremo bisogno.

Ma nessuna di queste ragioni può essere considerata come solida. I vasi di cui si seorge la forma sulle medaglie samaritane non somigliano nè punto nè poco ad una testa d' asino. È certissimo che rappresentano l' urna la quale rinechiudeva la manna; ed alla fine è ancora più probabile che l' urna della manna non si trovasse nel secondo tempio edificato dopo il ritorno dalla cattività di

(1) *Reland, loc. cit.* — (2) *Exod. XIII. 13. Levit. XI. 5. 26.* — (3) * Nel testo francese si cita qui il libro XXI. degli Annali di Tacito, mentre ognuno sa che quest' opera termina col lib. XVI. Non è già negli *Annali*, ma nel V. lib. delle *Storie* che Tacito narra questa favola. *Ceteris per lacrymas torpentibus, Moysen, vocem exultum, monuisse, ne quam deorum hominumve opem expectarent, utrinque deserti, sed sibi, ut duci coelesti crederent, primo eius auxilio praesentes miseras populiissent. Adsensere atque omnium ignari fortuitum iter incipiunt. Sed nihil aque, quam inopia aquae fatigabat; jamque haud procul exitio, totis campis procubuerant; cum grex asinorum agrestium e pastu in rupem nemore opacam concessit. Secutus Moyses, conjectura herbidi soli, largas aquarum venas aperit... Effigiem animalis, quo monstrante, errorem sitinque depulerant penetrali sacravere* (*Hist. lib. V. cap. 3, 4*). Ma quel Tacito il quale narra che gli Ebrei consacrarono nel loro tempio l' immagine dell' asino, si contraddice tantosto dicendo: *Nulla simulacra urbibus suis, nedum templis sinunt* (*Ibid. cap. 5*); e raccontando dappoi che Pompeo entrato nel tempio di Gerusalemme non vi trovò nè idoli nè simulacri: *Templum jure victoriae ingressus est. Inde vulgatum: « nulla intus deum effigie vacuum sedem et inania arcana »* (*Ibid. cap. 9*).

Babilonia. Non vi si trovava nemmeno l'arca dell'alleanza, come noi mostreremo in una particolare dissertazione⁽¹⁾. Ora tutte le medaglie samaritane che sono citate non riguardano che il tempo susseguente al ritorno dalla cattività di Babilonia; e allora i Samaritani (se queste medaglie ad essi appartengono) non avevano certamente l'urna della manna nel loro tempio di Garizim, nè di ciò si lusingarono mai; nè i Giudei l'avevano nel loro di Gerusalemme, come già abbiamo detto. S'aggiunga che Appione dice espressamente che si trovò nell'interno del tempio una testa d'asino d'oro e di gran valore, e non un vaso che avesse qualche somiglianza colla testa di un asino.

Ma Diodoro di Sicilia⁽²⁾, che è il solo storico il quale minutamente racconta l'ingresso del re Antioco nel tempio di Gerusalemme, dice che essendo questo principe entrato nell'interno del tempio, ove la legge non permette ad alcuno di entrare, tranne al gran sacerdote, vi trovò una statua di pietra rappresentante un uomo con gran barba che cavalcava un asino. Il re Epifane giudicò che questa figura rappresentasse Mosè legislatore degli Ebrei; e per insultare a questo legislatore, alle sue leggi ed a tutta la nazione, fece immolare una grossa scrofa sull'altare esposto all'aria in sull'ingresso del tempio, e ne versò il sangue sulla statua, sull'altare e sui libri sacri degli Ebrei. Tale è il racconto del sovraaccitato storico, il quale era certamente malissimo informato delle leggi e dei costumi degli Ebrei, che non soffrivano nel loro tempio alcuna figura d'uomini o d'animali, ed avevano un grandissimo abborrimento alla idolatria dopo il ritorno dalla cattività di Babilonia. Che che ne sia, questo prova sempre il pregiudizio dei Pagani, i quali pretendono che i Giudei adorassero un asino od una testa d'asino, o Mosè stesso a cavallo d'un asino.

Questa favola ha un'origine ancor più rimota. Narra Tacito⁽³⁾ che Mosè ed il suo popolo, essendo stati espulsi dall'Egitto perchè erano infetti dalla lebbra, si ritirarono nel deserto dell'Arabia privi di tutti gli umani soccorsi, e tormentati principalmente da una sete mortale. In queste angustie estreme videro un drappello di asini selvatici che

(1) V. la *Dissertazione sull'arca dell'alleanza* relativa al libro de' Maccabei. — (2) *Diod. Sicul. Eclog. ex l. xxxiv.* — (3) *Tacit. Hist. l. v. c. 3.*

entravano in un denso bosco: il che fece sospettare a Mosè che andassero a cercare di dissetarvisi; egli li seguì, e vi trovò in fatto helle sorgenti d'acqua che servirono per dissetar lui ed i suoi seguaci.

Per quanto sia mal fondato questo racconto, prova però sempre il pregiudizio dei popoli stranieri. Aggiugne Tacito, che i Giudei, per riconoscenza del soccorso prestato loro dagli asini selvatici nella estremità della sete, consacrarono la figura di quest' animale nel lor santuario, e gli immolarono un ariete come per insultare la divinità di Giove Ammone adorato dagli Egizii.

Frivolissimo è l'argomento che si vorrebbe cavar dalla circostanza che essi non immolavano l' asino, per inferirne che adorassero questo animale. Eglino non adoravan nè l' asino nè verun' altra bestia; riguardavano anzi l' asino come un animale impuro, di cui Dio non voleva che gli si consacrassero i primogeniti, come si faceva degli altri animali puri⁽¹⁾. Gli Ebrei hanno talvolta adorati vitelli d' oro⁽²⁾, o teste di vitelli d' oro, come la Scrittura spesso ne li rimprovera, ma non hanno mai adorato nè l' asino nè la sua testa; e l' adorazione dei vitelli d' oro non riguarda che il tempo anteriore alla cattività di Babilonia, e non quello che conseguì questa cattività.

Ecco ciò che ci parve più ragionevole da riferire intorno all' accusa fatta agli Ebrei di adorare una testa d' asino; è questa una pura calunnia nata dall' ignoranza in cui erano i Pagani della vera storia degli Ebrei. Il lettore ci perdonerà, lo speriamo, questa digressione che cadde in acconcio parlandosi dell'urna in cui si conservò la manna, e che fece nascere il sospetto a più di un erudito che sia stata presa per una testa d' asino.

(1) *Exod.* XIII. 13. — (2) *III. Reg.* XII. 28. etc.

DISSERTAZIONE

OVVERO

RICERCHE

INTORNO ALLA NATURA, ALLE CAUSE ED AGLI EFFETTI
DELLA LEBBRA (*)

Varietà d'opinioni intorno alla lebbra.

Avendo letto con non poca attenzione quanto hanno scritto i commentatori intorno alla lebbra, di cui ragiona Mosè, non abbiain trovato, a parer nostro, nelle opere loro cosa che su tal materia interamente ne appaghi. I più eruditi di loro contentansi di solamente accennare quel che i filosofi e i medici insegnano di questa molestissima malattia, e di compararla con ciò che dice Mosè della lebbra, per farne osservare la simiglianza, o il divario. Altri poi, attenendosi puramente alle parole di Mosè, pretendono che la lebbra da lui menzionata sia totalmente diversa dalla lebbra ordinaria. V'ha pur anche qualche rabbino⁽¹⁾ che difende essere almeno miracolosa la lebbra delle vestimenta e delle abitazioni, mandata da Dio agli Israeliti a fine di castigarli della loro infedeltà e mormorazione; nè maneano Padri⁽²⁾ e interpreti i quali par che aderiscano a tal sentimento.

(*) Il fondo di questa dissertazione è del p. Calmet.

* La versione italiana di questa dissertazione appartiene al *Tesoro delle Antichità sacre e profane*, ec. del can.^o Ponsampieri, stampato in Luca dal 1729 in avanti, e da poi con altre stampe riprodotto. Proffittiamo di essa, perchè è versione riputata assai e di uno stile nitido e purgato. Pratteremo lo stesso ogniqualvolta ci verrà fatto di rinvenire nel *Tesoro* ec., dissertazioni o prefazioni del p. Calmet riportate nella Bibbia di Venice, e recate in toscano dal Ponsampieri. Queste versioni però saranno sempre rivedute sull'originale francese e prudentemente ritoccate quando così richiegga la fedeltà dovuta al testo, e l'aggiustezza delle espressioni.

(1) *Maimonid. Moses Gerund. Recanati, Sepharadi, apud Munster.*—

(2) *Theodoret. qu. 18.*

Giovanni Le Clerc, che ha fatta una particolar dissertazione sopra la lebbra, mostra di essere persuaso che questa sorta di male sia del numero di quelli che la Provvidenza manda agli uomini in certe occasioni, e che dura solamente a tempo. Conosconsi oggi delle infermità delle quali i nostri antichi non avevan notizia; ed essi ne conoscevano altre che a noi rimangono ignote. Non può rendersi ragione di questo divario nella natura.

L' autorità d' Ippocrate⁽¹⁾, il qual tiene non essere la lebbra una malattia, ma bensì una semplice deformità, indusse un gran numero di autori cristiani a dir con esso lui che la lebbra mentovata nell' Antico e Nuovo Testamento era una specie di morfea, *vitiligo*, e una schifezza da cui non mai guarivano, ma nettavansi solamente i lebbrosi. Ebbe Arnobio⁽²⁾ tal sentimento, insegnandò che Gesù Cristo nettò col solo tatto i lebbrosi: *Ille (Christus) notas albicantium vitiliginum admota manu deterisit*. Intende parimente Turnebo⁽³⁾ che la lebbra sanata dal Salvatore nell' Evangelio fosse una deformità prodotta dalle chiazze della lebbra seminate sopra la pelle. Teodoro Beza⁽⁴⁾ sostiene che una tal lebbra fosse diversissima da quella detta da' Greci *elephantiasis*, la quale era una scabbia ostinatissima, di cui i loro autori hanno grandemente parlato.

Altri all' incontro⁽⁵⁾ sostengono che la lebbra menzionata dalla Scrittura fosse una vera *elephantiasis*, la più maligna e la più nociva di tutte le lebbre. Pensarono alcuni moderni che la lebbra degli antichi fosse l' istessissimo malore che il mal venereo invecchiato; e tale si è la opinione di Tournefort, il quale in viaggiando si abbattè a vedere non pochi lebbrosi. Ve ne sono invero di costoro che si potrebbero guarire con gli ordinarii rimedii; ma i più sono incurabili, attesa la somma corruzione ne' loro umori da tanto male cagionata. Certa cosa è che in tutti i tempi si è sommamente temuta la lebbra. Noi abbiamo dalla Scrittura⁽⁶⁾ che neppure i corpi morti dei lebbrosi seppellivansi cogli altri cadaveri.

Ma forse tanta varietà di opinioni deriva dal non aver bene esaminato Mosè, e dal non essersi con bastante at-

Sunto di ciò
che Mosè dice
della lebbra.

(1) *Hippocr. lib. de Affectionibus*. — (2) *Arnob. L. 1.* — (3) *Turneb. l. 15. c. 21.* — (4) *Beza in VIII. Matth.* — (5) *Gloss. Cyr.* — (6) *II. Par. XLVI. 23.*

tenzione confrontato quel ch' egli dice con quanto ne insegnano i greci autori. Imperocchè per l'una parte egli è indubitato che Mosè parla di più sorta di lebbra, e per l'altra ci non accenna rimedio veruno per guarirla, ma dà solamente regole a fine di distinguere la lebbra nociva, e che può comunicarsi, da quella che denomina pura, la quale non è punto pericolosa. Descrive altresì certi altri malori somiglianti alla lebbra, senza averne di quella il maligno. Dee riflettersi che sovente nella Scrittura, massime nella Volgata, viene adoperato il nome di lebbra per dinotar quelle cose che sono mere disposizioni a tal malattia, o contrassegni per dar luogo al sospetto di esserne attaccato; e che Mosè discorre di una certa lebbra delle case e delle vesti, la quale non è nota a verun altro autore. Si può da tutto questo inferire, che il termine ebreo *tsarāhāth* (1) è molto più ampio che non il greco ed il latino *lepra*; e che perciò mette conto di far ben conoscere i varii significati di questa ebraica voce prima di trattare circa la natura della lebbra menzionata dalla Scrittura.

Nel capo XIII del Levitico ci descrive Mosè diversi malori che hanno una qualche somiglianza colla lebbra, accennando dapprima alcuni segni in generale che dar possono a credere che taluno siane colpito. Il primo indizio è un tumore esterno (2); il secondo una bolla (3) o postema; il terzo una macchia bianca (4) e lueida, o vermiglia, alla quale spesso si dà l'epiteto di alba luecente (5). Tutti cotesti segni, ovvero alcuni di loro, potevano cagionare un giusto sospetto che si avesse la lebbra. Il mezzo ordinario che adoperavasi per chiarirsene, era di racchiuder per sette, o quattordici giorni colui che si presentava al sacerdote, per vedere se in questo mentre il male si dichiarava, vale a dire se si scoprivano alcuni segni certi ed infallibili della lebbra, i quali sono: 1.° una macchia alquanto bianca, rossetta e lucente in su la carne; 2.° il pelo che da essa ne spunta pallido insieme e rubicondo; 3.° la parte offesa più cavernosa del rimanente della pelle. Una semplice macchia bianca non bastava per far dichiarare un uomo lebbroso, ma era d'uopo ch'ella

לבנה אדמונית. (5) — בשרת. (4) — ספחת. (3) — שאת. (2) — צרעת. (1)

crecesse e si allargasse. Erano talvolta simili chiazze solamente di scabbia, o di rognà: *Scabies est*⁽¹⁾; e tal fiata erano semplici tinture di mero rosso. Qualora poi tutto il corpo si trovava bianco da capo a piedi, era, dice Mosè, una lebbra pura, *lepra mundissima*⁽²⁾.

Ma quando la carne era coperta di tumori bianchi⁽³⁾, con vedersi sotto siffatti tumori viva la carne, e il pelo nel luogo ove quei si trovavano avea cangiato colore, ed era divenuto bianco, era una vera lebbra, anzi una lebbra invecchiata e pernicioso, *lepra inveterata*.

Se miravasi in qualche cicatrice, ovvero in una parte scottata, un' alba enfiagione, o una macchia bianchiccia, lucida, o vermiglia⁽⁴⁾, la quale fosse più fonda che all' intorno, e il pelo divenuto pallido, o biondo, era parimente il contrassegno di una verissima lebbra.

Finalmente allorchè nella testa di un uomo, o di una donna scorgevasi una piazzetta più concava del rimanente, e che il crine ne avesse mutato il colore⁽⁵⁾, era pure un indizio infallibile della lebbra. Dubitandosi poi se fosse veramente lebbra, radevasi tutto il pelo, eccetto il luogo ove credevasi il male, e per sette giorni si andava osservando. Se in questo spazio di tempo cresceva la macchia, non aveasi dubbio che non fosse infallibilmente lebbra, senza più badare al color de' capelli⁽⁶⁾.

Macchie bianche, o più rosse e più lucide del rimanente, sulla testa di un calvo, denotavano altresì con sicurezza la lebbra⁽⁷⁾.

Ecco il suuto di quanto dice Mosè della lebbra, donde si può inferire non esservi che cinque qualità di lebbra, conoscibili da' contrassegni seguenti: 1.º una macchia bianca sulla carne più profonda del resto, e il pelo divenuto biondo, o rosso; 2.º tumori albi sopra la carne col fondo rosso, scorgendovisi la carne viva; era questa la lebbra inveterata; 3.º un tumore bianco, luccicante, o rossiccio in una cicatrice più incavata che all' intorno, e il pelo imbiancato; 4.º nel capo una piazza più cavernosa che il rimanente, e il pelo divenuto biondo; 5.º sulla testa di un calvo una macchia bianca, o rossa.

(1) *Levit.* xiii. 6. — (2) *Ibid.* 12. 13. — (3) *Ibid.* 10. 11. — (4) *Ibid.* 19. 20. 24. 25. — (5) *Ibid.* 29. 30. — (6) *Ibid.* 34. 35. — (7) *Ibid.* 42. 43.

Varie specie di lebbra. Contrassegni ed effetti di questa malattia; e paesi ne' quali dominò.

Distingue Celso⁽¹⁾ tre sorta di lebbra, *vitiligo*. La prima denominata *bianca*, in greco *alphos*⁽²⁾, la quale è una macchia bianca sul corpo dell' uomo, che si spande a guisa di gocce bianche, e ne rende la pelle ruvida ed ineguale. Queste macchie non son contigue; ma sovente dilatansi, ed occupano uno spazio maggiore. La seconda sorta di lebbra è detta *nera*⁽³⁾, non diversificando dalla prima se non se in quanto al colore. In fine la terza, soprannomata *lustra* o *alba*⁽⁴⁾, e più radicata della prima, è la più malagevole a guarirsi. Rende questa nella parte male affetta il pelo bianco e minuto a guisa di lana, o di lanugine, nè sanasi quasi mai perfettamente; e la pelle statane una volta offesa non riprende giammai il suo color naturale. Si possono riferire alla prima qualità della lebbra notata da Celso le macchie bianchicce descritte da Mosè al v. 5. del cap. XIII del Levitico; e alla terza di Celso i tumori bianchi colla carne viva, come li rappresenta Mosè a' vv. 10 e 15, e parimente quella che si forma nelle cicatrici, a' vv. 19, 20, 24.

Quel che dice Mosè di questa ultima sorta di lebbra, la quale consiste in un tumor bianco col fondo rossiccio, ove si scorge ancora viva la carne, potrebbe bene indicare l' *elephantiasis*, la più perniciosa di tutte le lebbre; la qual rende la pelle ruvida ed ineguale come quella dell' elefante. Essa rode, e cagiona violenti pruriti, formandosi sulla cute croste, e squame a guisa di quelle del pesce, ed ulcere che si estinguono, e poi rifioriscono le une sopra delle altre. Giugne la carne a tal grado d' insensibilità, che forate con un ago le giunture delle braccia e de' piedi, ed anche il grosso muscolo, che è il più sensibile, non se ne prova dolore. I peli dei lebbrosi son corti, ritti e scuri, nè possono svellersi senza qualche poco di carne putrefatta che gli ha nutriti; e sono sempre biondi se in capo, o al mento rinascano.

Ecco i contrassegni ordinarii a' quali vogliono i medici che si riconosca la lebbra perfetta ed invecchiata, la quale rende la voce a guisa di quella di un cane dopo aver lungamente abbaiato, nascendo essa piuttosto dal naso che dalla bocca. Il polso dell' ammalato è tenue, grave,

(1) *Cels.* l. v. c. 28. §. 17. — (2) *Ἀλφός*. — (3) *Μέλαις*. — (4) *Λευκή*.

lento, intermittente. Il sangue è pieno di piccoli corpuscoli lucidi e bianchi, simili a' granelli di miglio, non tenendo se non una scabbiosa sierosità, e spogliata dell'umido suo naturale, a segno che, infusovi del sale, non può disciogliersi. Egli è talmente secco, che bolla l'aceto che vi s'infonde; ed è sì fortemente legato con certi impercettibili fili, che gettandovisi entro del piombo calcinato ne sta facilmente a galla. Cruda è l'urina, viscosa, cencrognola, torbida, e il suo sedimento a guisa di farina mescolata con semola. Rassomiglia il viso del lebbroso ad un carbone mezzo spento, comparso lustro, untuoso, gonfio, e seminato di durissimi signoli, la base de' quali è verde, bianca la cima. Forma la fronte sua diverse grinze, che tengono dall'una all'altra tempia. Rossi ed infiammati sono gli occhi, risplendenti, come quelli di un gatto, e sporgenti in fuori; non possono muoversi nè in qua nè in là. Gonfiate e rubiconde sono le orecchie, mangiate verso il fondo da ulcere, e attorniate da piccole glandulette. S'incava il naso, putrefacendosi la cartilagine; le nari sono aperte, e chiusi i meati con alcune ulcere nell'estremità. Secca è la lingua, nera, enfiata, ulcerata, ritirata, tagliata in solchi, e tempestate di bianchi granelli. È poi ineguale la pelle, ruvida, ed insensibile o si fori, o si tagli; in vece di sangue ella rende un liquore sanioso; e spesso bagnasi senza poterla mai rimettere.

Si tiene che i lebbrosi abbiano sì strano calore nel corpo, che dopo aver tenuto per un'ora un pomo fresco in mano, diviene così arido e grinzo come se stato fosse per otto giorni al sole. Finalmente il naso, le dita delle mani e de' piedi, e anche le membra, interamente disgiungonsi, prevenendo colla loro morte quella del misero infermo. Il mordicamento poi che produce la lebbra è sì spietato, che il povero paziente non prova, in grattandosi, ristoro benchè minimo, ma va piuttosto cagionandosi ulcere profonde, e dannosissime infiammazioni.

Viene accertato aver la lebbra un interno principio molto prima del suo apparire nell'esterno. Avicenna la nomina morbo, o canchero universale. Pretendono alcuni che la diversità de' colori che si van ravvisando nelle bollicole de' lebbrosi proceda dal divario del loro tem-

peramento, e degli umori che dominano nel sangue. Le une sono rosse a causa del sangus malinconico e limacioso; bianchette le altre pel composto della pituita densa, salata, nitrosa ed acre mescolata col sangue malinconioso; alcune sono altresì più maligne per l'acrimonia e l'adustione degli umori, che divengono velenosi e pestilenziali, comunicandosi agevolmente a chi sta sano. La lebbra de' genitori passa a' figliuoli. La soppressione dei mesi, o delle morici, dicesi che prodnea la lebbra, come pure un pessimo nutrimento che da taluno si prenda. Da tutto questo ben si comprende che la lebbra, qualora è formata, non è una semplice deformità, ma una verissima malattia, e anche delle più moleste e delle più perniciose.

Fu comunissima nell'Oriente la lebbra. Attesta Lucrezio⁽¹⁾ che quella che chiamasi *elephantiasis* è particolare agli Egizii:

*Est elephas morbus qui præter flumina Nili
Gignitur, Ægypto in media, neque præterea usquam.*

Riconosce⁽²⁾ Plinio lo stesso; dicendo ancora che essendosi propagate in Roma tra persone di qualità certe contagiose volatiche, non poterono mai esser sanate se non da' medici venuti d'Egitto, ov'è frequentissima tal sorta di mali. Quanto alla lebbra nominata *elephantiasis*, non era conosciuta in Roma avanti Pompeo, e un tal male non vi fu molto tempo comune. Questo cominciava ordinariamente dal volto, mirandosi nel naso come una specie di lenticchia, che ben tosto dilatavasi per tutto il corpo, rendendo la cute piechiettata di varii colori, ineguale, ruvida, in alcuni luoghi tirante, e floscia in certi altri; finalmente, divenuta tutta nera, lasciava la carne attaccata agli ossi, enfiando a' malati le dita delle mani e de' piedi. I re d'Egitto, per guarirsi da siffatto male, allorchè ne venivano assaliti adoperavano bagni di sangue di piccoli fanciulli.

Prospero Alpino⁽³⁾ riferisce che l'*elephantiasis* investe principalmente i piedi, ed è tuttavia molto comune in Egitto. Ippocrate⁽⁴⁾ e Galeno⁽⁵⁾ hanno riconosciuto una sorta

(1) Lib. VI. v. 1112. — (2) Plin. lib. XXVI. c. 1. « *Ægypti peculiare hoc malum n.* — (3) Alpini. de medic. Ægypt. l. I. c. 15. — (4) Hippocrati. l. 2 Porrethicon. — (5) Glossæ Galeni.

di malattia propria de' Fenicii, la quale è una specie di lebbra: ravvisandosi dalla descrizione d' Ippocrate essere la lebbra bianca. Alcuni⁽¹⁾ mediei moderni parlano ancora di una qualità di lebbra che chiamano di Tiro. Maundrello⁽²⁾ dice di aver veduto nella Palestina alcuni lebbrosi, e che questa malattia rende i piè di coloro che ne sono assaliti come quelli degli elefanti, o dei cavalli rognosi, di maniera che si enfiar le cosce, e sempre senza dolore; ma non posson servirsi de' loro piedi per camminare.

Pretesero alcuni antichi⁽³⁾ che gli Ebrei non uscissero d' Egitto se non perchè tutti erano stati colpiti dalla lebbra. Tacito e Giustino hanno inciampato in simili favole inventate dalla invidia degli Egizii verso gli Ebrei, e vigorosamente confutate da Giuseppe, il quale con gran giudizio dimostra che Mosè non avrebbe promulgate leggi, siccome fece, contro ai lebbrosi, s' ei fosse stato capo di un' armata tutta composta di gente compresa da questo male. Nel tempo di Gesù Cristo eravene un gran numero nella Giudea. Avicenna⁽⁴⁾ dice che siffatta infermità era parimente molto ordinaria nell' Arabia. Erodotto⁽⁵⁾ e Ctesia⁽⁶⁾ scrivono che i Persiani non soffrivano che i lebbrosi della loro nazione tenessero consorzio cogli altri Persiani, nè che avessero ingresso nelle città, pretendendo esser tal malattia un castigo mandato a coloro che avevan peccato contro del sole; e scacciavano da' loro Stati i forestieri infetti della medesima.

Nell' undecimo e duodecimo secolo e ne' seguenti furon frequentissimi in Europa i lebbrosi. Evvi chi crede che il numero grande di Ebrei sparso allora in varie parti dell' Europa vi avessero seminata sì terribile infermità. Sostengono altri ch' ella non divenne famigliarissima se non dopo i viaggi della Soria, o d' oltra mare in occasione delle Crociate. Si nominano g' infetti di tal contagione lazzari, e si fondarono a beneficio loro molti lazzeretti, o spedali. Matteo Paris dice che in Europa ve n' erano da diecimila. Si davano a' lebbrosi certi segnali per di-

(1) Guido Cauliac. — (2) Maundrel, *Voyage d'Alep à Jerusalem*. —

(3) Appio apud Joseph. l. 1. contra Appion. — (4) Avicen. l. v. Sen. 7. tract. 2. c. 9. — (5) Herod. l. 1. — (6) Ctesias, in excerptis Photii apud Henric. Steph.

stinguerli, e si obbligavano a vivere separatamente, e talvolta a portare una specie di nacchere e di squille⁽¹⁾, affine di essere conosciuti e sfuggiti dal popolo.

È la tigna una qualità di lebbra che viene in capo con iscaglie e croste di color cenerognolo, ed alcune volte alquanto giallo, di un odore puzzolentissimo e cadaverico. Di questa sorta di lebbra parlò probabilmente Mosè sotto il nome di *lebbra de' capelli e della barba*, e di quella che nasce in *teste calve*.

Non ragiona Mosè che di un piccolo numero di effetti della lebbra. Tuttociò ch'ei ne dice riducesi a' più sensibili segni che posson far distinguere siffatto male ai sacerdoti incaricati di farne il discernimento. La lebbra in generale si manifesta con un tumor bianchiccio, che si propaga e si aumenta, ed è più cavernoso del rimanente della carne; e distinguesi dal color bianco e pallido del pelo che nasce nelle parti comprese da tale infermità.

Le volatiche possono riferirsi alla lebbra, come precursori e disposizioni a tal malattia. Da principio non apparisce che una ingualità di pelle con un pizzicore assai leggiero, ma che dipoi va crescendo. Copresi la cute di una bianchezza simile alla farina, la quale finalmente degenera in lebbra quando, in cambio di detta albedine, sovraggiungono le scaglie, o squame a guisa di pesce. Conobbero i Romani una qualità di volatica più nociva delle ordinarie, e la nominarono *mentagra*. Dice Plinio che non aveasene notizia avanti il regno di Tiberio. Ella era talmente contagiosa, che comunicavasi per via di un semplice bacio, o in toccando solamente colui che n'era infetto. Assaliva di primo lancio il volto, indi il collo, il petto e le mani, e rendeva deforme con una specie di forfora fetida e sozza che copriva la faccia. Non si può quasi dubitare che coloro i quali ordina Mosè di racchiudere, per giudicare se l'albedine veduta sopra i loro corpi si facesse maggiore, non fossero assaliti dalle volatiche, le quali comunemente degeneravano in lebbra.

Dopo avere disaminato gli effetti ed i segni della lebbra, conviene ora discutere quali esser possano le cause

Quali esser
possano le ca-
gioni della
lebbra.

(1) * Probabilmente si intendono certi vasi cerchiati, di forma lunga bistonda, recati in sugli omeri.

di questo malore. Insegnano i medicî che le volatiche, la tigna, la lebbra sono prodotte da un composto di umori antipatici, e da un sangue malinconico, abbondante, viscoso, denso ed acre, che sta tra carne e pelle, il quale rodendo la cute vi cagiona pizzicori violenti, che neppur grattando possono reprimersi. Sono eglino pure di parere, potersi comunicare il male da' genitori a' figliuoli, e che un pessimo nutrimento, o la non buona maniera di prenderlo, la disposizione del corpo, o degli umori non poco vi contribuiscano, siccome la cattiv' aria, la sozzura dei letti e delle vesti.

Ma confesso⁽¹⁾ che siffatta spiegazione di cause producenti la lebbra non del tutto mi appaga; e stento a comprendere che un morbo il quale si comunichi così facilmente e con tanta celerità, facendo principalmente sentire uell' esterno e sulla pelle i suoi primi e più sensibili effetti, sia cagionato da una contagione affatto interna di umori; nè tampoco veggio qual proporzione e quale analogia vi potesse essere tra la lebbra degli uomini presa in questo senso, e quella delle vestimenta e delle abitazioni, per dare a tutte loro la medesima denominazione, e per farle distinguere pressochè a' medesimi contrassegni. Onde io presentemente proporrò un nuovo sistema su questa materia, pel cui mezzo m'ingegnerò di spiegare in una maniera fisica e meccanica tutto ciò che ci dice Mosè della lebbra degli uomini, degli abiti e delle case; e il farò cogli stessi principii generali e comuni.

Stimo adunque che la lebbra, e tutte quelle infermità che a lei in qualche modo rassembrano, come la tigna, le volatiche, la morfea, e quelle che i latini chiamano, *psora*, *alopecia*, *porrigo*, *elephantiasis*, *mentagra*, *lichen*, ec., e in generale tutti i malori che offendono la cute degli uomini e degli altri animali, che la rodono, che si comunicano, che crescono e si moltiplicano, che cagionano crudeli pruriti, che fanno cadere il pelo, e ne fanno mutare il colore, e che finalmente terminano col produrre la insensibilità; io credo, dico, che tutte siffatte malattie sieno alla bella prima cagionate da picciolissimi impercettibili vermi, che s' introducono tra carne e pelle, rodendo in primo luogo la cuticola, indi l'estremità de' nervi e

Cagioni della lebbra degli uomini.

(1) È il p. Calmet che parlo.

S. Bibbia. Vol. II. Dissert.

le carni, producendovi alla fine tutti quegli effetti che si osservano nel principio, nel progresso e nel fine della lebbra e delle infermità che hanno qualche attinenza con essa.

Certa cosa è che si danno poche persone sane, o inferme, le quali esenti sieno da vermi, generandosi questi nel corpo dell' uomo e in quello degli altri animali mediante un certo seme che vi entra coll' aria e per mezzo degli alimenti. L' aria che respiriamo, e la maggior parte de' frutti e de' cibi co' quali ci nutriamo, gremiti sono d' insetti che a' nostri corpi volentieri si attaccano, atteso il calor che vi trovano, il quale contribuisce a mantenerli, ed aiutati a generarvene altri simili a loro. Le cose che stanno attorno a noi, e di cui ci serviamo, sono bene spesso colme d' impercettibili insetti, nemici della nostra sanità, non nutrendosi costoro che a spese de' nostri corpi.

Le moderne osservazioni de' medici, e di quei che hanno adoperato il microscopio per iscoprire un picciolo mondo di animalletti che i nostri sensi non possono per se stessi distinguere, e' insegnano non esservi quasi corpo che non abbia vermi di una specie particolare. Ce ne sono nell' aria, nell' acqua, nella terra, ne' pesci, nelle frutta, negli alberi, nelle pietre, ne' drappi, negli smalti, nel vetro medesimo e ne' corpi più caldi. Il più assediato però ne è l' uomo, nè vi ha quasi parte del corpo suo che non sia loro soggetta. È poi a tutti noto nascerne negl' intestini, ed essersene veduti nel cervello, nel fegato, nel cuore, nel sangue, nella vescica, nell' umbilico, negli ulceri e nella cute. Dopo morte in vermi si risolve il corpo dell' uomo. Una quantità di fanciulli e di persone avanzate in età sen muoiono di vermi.

La gioventù, e specialmente i ragazzi, soggettissimi sono a certi picciolissimi bacolini tondi e bianchi, detti pellicelli, che si trovano in diverse parti sotto la cute, ma singolarmente nelle mani, ove serpono tra carne e pelle, cagionandovi col rodere un acutissimo pizzicore. I bambini sono eziandio sottoposti ad un' altra sorta di animalletti chiamati *crinoni*, i quali vengono loro nella schiena, e talmente li corrodono che nulla profitano con tutto che alquanto ben si nutriscono e dormano. Sembrano poi all' occhio tai vermicciuoli, qualor si trag-

gono dalla pelle strofinata con mele in luogo caldo, a foggia di corti e grossi crini, oppure come setole di cignale. Il microscopio li dà a vedere di color di cenere con due lunghi cornetti: gli occhi tondi e grandi, la coda lunga, e pelosa nell'estremità. Occupano per ordinario le parti inscolose del dorso, delle spalle, del polpaecio della gamba. Con un prurito non mai interrotto fanno perdere il sonno a' ragazzi, cagionando loro paure, inquietudini e strida. I deboli e i più delicati vi sono maggiormente soggetti. Può vedersi ne' giornali di Lipsia la forma di ambe le specie de' prefati picciolissimi vermicciuoli considerati col microscopio.

Stimano molti che il maligno delle febbri consista nella verminosità, e in ciò ch'essi chiamano putrefazione animata; pretendendo che da questa putrefazione, e dal gran numero de' piccioli verminetti i quali ne nascono, e purgano il corpo, si produeano i diversi sintomi delle febbri maligne. Osservò Berillo, mediante il microscopio, piccioli vermicciuoli nelle pustole del vainolo; e Pietro da Castro vide, nella peste di Napoli, dei gavoccioli o de' bubboni che ne abbondavano.

En parimente osservato col microscopio che la cancrena consiste in un numero indicibile di vermicelli che nascono dalla carne morta, i quali, generandone incessantemente degli altri, corrompono le parti vicine. La peste medesima vien cagionata, al parere di alcuni medici, da un veleno che si spande per l'aria, e si comunica al sangue, al succo nervoso, e alle parti sane, per mezzo di certi piccioli insetti che sono nell'aria, i quali traggonsi nel petto per via del respiro. I fisici moderni spiegano in cotai guisa la comunicazione de' morbi epidemici, credendo che facciasi mediante certi piccolissimi alati insetti, eh' escono da' bubboni degli appestati, o dalle petecchie di coloro che hanno la febbre porporina; e si pretende di avere intorno a ciò accuratissime osservazioni.

Prospero Alpino⁽¹⁾, il quale ha ben esaminate le malattie egizie, crede che la lebbra onde molti poveri sempre son travagliati da altro non provenga se non dalle acque imputridite e guaste che bevono, e perchè si an-

(1) *Prosp. Alpini, l. 1. c. 14 de Medic. Egypt.*

triscouo di carne salata di cammello e di bue, di pesci salati e mezzi marci, che pescano ne' laghi, come pure di certa qualità di formaggio salato, poco meno che fracido, che è a buonissimo prezzo in quel paese, e del quale la povera gente molto ne mangia.

Tutto il detto finora può formare una congettura vantaggiosissima al nostro sentimento: imperocchè se tutte queste sorta d'infermità vengono cagionate da impercettibili vermi, non è egli verisimilissimo che nasca dallo stesso principio la lebbra? Ma per dare a questa ipotesi tutto il suo lume, fa d'uopo altresì dimostrare che gli effetti ordinarii della lebbra si spiegano facilmente e in un modo naturalissimo nella da noi fatta supposizione.

Convengono i medici non gingere in un tratto la lebbra a quel grado di malignità che si osserva nella lebbra inveterata, e di cui già notammo i terribilissimi effetti nella descrizione di questa malattia; ma bensì esser ella dapprincipio una leggerissima offesa della pelle, la quale cagiona un mordicamento che sprona il malato ad affrettare, eol grattarsi, il proprio suo male: perciocchè coll' unghie, per penetrare più addentro nella carne, si va formando delle croste, e specie di scaglie, che coprono una carne saniosa e corrotta che somministra una continua materia alle croste medesime, le quali, staccandosi con dolore, cedono il luogo ad altre che tosto loro succedono. Scorgonsi ordinariamente sulla carne de' lebbrosi, prima che sieno interamente disperati ed incurabili, certe bollicole di figura ineguale, sparse qua e là sulla cute, la punta delle quali è bianca e luccicante, albo il fondo e vermiglio. Tutto questo si spiega facilmente nel nostro sistema.

I sopra menzionati impercettibili vermiccinoli attaccandosi alla cuticola, la rosicchiano, e nel tempo stesso si pascono della pelle, che è al sommo sensibile, e in cui principalmente risiede il senso del tatto. Tal corrosione vi genera tosto un vivissimo pizzicore. Indi, scavando più addentro, si attaccano alle glandule papillari seminate per tutto il corpo sotto la cute, e vi cagionano la infiammazione, onde nascono certi signoli bianchi nella cima e rossi nel fondo, nutriti dal sago filtrato in esse glandule, le quali sono più o meno bianche secondo che

l'umore che predomina nel corpo dell'infermo è più o meno sanguinoso, bilioso, o malinconico. Quindi procedono le diverse specie della lebbra indicate dai medici, e distinte da' loro varii colori. Cangia la lebbra il color della carne; fa diventar gialli e minuti i capelli; e la superficie della parte offesa dal male sembra più cavernosa e profonda che non il resto dell'altra pelle: questa malattia si comunica a chiunque con indicibile facilità. È poi tutto questo naturalissimo: imperciocchè la carne, corrosa da tale invisibile verminosità, non ricevendo più il sangue e gli umori che la nutrivano e che a lei davano la sanità e il colore, non può crescere tanto presto quanto che vien consumata; e il pelo mal nutrito, che tiene la sua radice nelle glandule morsecchiate e corrotte, perde il proprio colore, divenendo pallido e scariato, qual pianta posta in sassoso e secco terreno.

Il movimento e l'avidità di questi vermini, e la straordinaria lor copia, fa comprendere l'agevolezza onde passano da un corpo all'altro, attaccandosi ai più sani e ai più vigorosi, i quali sentonsi roseccati da malattia sì gravemente dannosa senza che la loro sanità da principio notabilmente ne soffra, e senza essersi precedentemente avveduti, sì nel sangue che nei loro umori, della menoma alterazione. Ma quando una volta la putrescenza e la contagione si son radicate nelle glandule che servono a filtrar gli umori, mirasi tosto tutta la cute gremita di scaglie e di schifosissime croste, che coprono una materia puzzolente ed infetta. La materia di simili scaglie e di total corruzione proviene dalle vene capillari, che, per esser corrose le loro estremità, non possono a meno di non tramandare molte sierosità, che poi, stagnate sotto le croste, si corrompono e imputridiscono.

Peno altresì a persuadermi che un sangue malinconico, denso, acre, viscoso, ec., esser possa la cagione e la origine della lebbra. Se ciò fosse, d'uopo sarebbe supporre questa pessima disposizione del sangue e degli umori in tutti coloro che principiano a patire di tal' infermità; bisognerebbe sopporla in qualunque cui si comunica, o per lo meno un trapiantamento quasi momentaneo delle maligne qualità del sangue del lebbroso in chi ei comunica la sua malattia. Or questo appunto è

ciò che non si comprende, e che sembra contrario all'esperienza, la quale dimostra che una lebbra cominciata non caglia cosa alcuna dapprincipio nella massa del sangue, il quale può esser molto puro e sanissimo mentre che la lebbra si va formando e s'innoltra. È però vero che alcuni medici asseriscono che tal malore interiormente comincia, avendo già da lungo tempo inviziato l'interno prima di manifestarsi al di fuori; ma di questo appunto desidererei volentieri valide prove.

Tanto è lontano che il sangue malinconico, acre e viscoso sia la cagion della lebbra, quanto che all'opposto apparisce ch'ci siane una sequela e un effetto: imperciocchè il sangue malinconico vien prodotto da un pessimo chilo mal cotto e non ben digerito; e la cattiva digestione nasce da difetto di calore nello stomaco e nel sangue, cagionata da una diminuzione degli spiriti vitali, atteso il composto di un terreo e lento umore, denso e grasso. Or tutti questi difetti si spiegano perfettamente nella nostra ipotesi della lebbra, per essere tal malattia a guisa di un canchero universale, nel modo di già dimostrato con Avicenna. E siccome il canchero è generato nella sua origine dalla corruzione di una glandula, la cui tessitura è sconcertata e scomposta, il sangue e gli umori ch'essa dovrebbe filtrare, trattencendovisi per troppo tempo, s'incrudiscono, si fermentano, si corrompono, e vestonsi di un veleno corrosivo e mordace, il quale rode principalmente le parti vicine al canchero; ed essendo tal acido umore ricondotto ne' vasi per la circolazione, vi cagiona da principio un'alterazione non molto sensibile, ma che in appresso di tal sorta s'augmenta, che guastandosi tutta la massa del sangue, non può guarirsi morbo tanto fastidioso se non con estirpare le parti in cui risiede la radice del male, e in correggendo le maligne qualità degli umori e del sangue.

Nella lebbra se il male è maggiore, anche la putrefazione è più dilatata e universale: stantechè in tutte le parti del corpo offese dalla lebbra s'incontrano, oltre i menzionati vermiciccoli, l'istessa malignità e l'acrimonia medesima negli umori che nel canchero si osservano. La tessitura delle glandule seminate per tutto il corpo sopra la cute essendo una volta disordinata, le arterie, i nervi,

le vene, i vasi linfatici che compongono le glandule, essendo o guasti o scomposti, gli umori s'inaspriscono e si fermentano; e ritornando al cuore e nella massa del sangue mediante la circolazione, vi producono un'alterazione universale, che può altresì essere accresciuta da un chilo mal cotto e non ben digerito per mancanza di calore, il quale è totalmente dissipato in un corpo in cui sono aperte le estremità, e più non possono contenere il sugo nutritivo che mantener deve e riparare il calore.

In oltre non potendo più il sangue scaricarsi delle superflue sue sicosità, e di quel salso umore che in sudando esce da dosso, riman carico di tutte le parti fuliginose che naturalmente sen volano colla traspirazione e per la via del sudore: per la qual cosa diventa più acre, più denso, più grosso e più freddo. Può darsi ancora che il sangue giunga a tal grado di calore per opposte cagioni, come per una fermentazione troppo violenta, o per un troppo grande consumamento, e una traspirazione di soverchio vigorosa ed abbondante, che produrrà nel corpo di un lebbroso una straordinaria alterazione, e quale la vedemmo allorchè si descrissero gli effetti della lebbra.

Dal detto fin qui è agevole inferire che la primaria remota cagione della lebbra può ben essere una mala disposizione nel corpo, negli umori e nel sangue; ma le cause prossime e immediate sono una infinità d'impercettibili verminetti, che rodono da principio la cuticola, indi la pelle, dipoi le glandule e le carni: donde poi ne procedono la corruzione della massa del sangue, il di lui eccessivo calore, e tutti i sintomi della lebbra, e finalmente la ostinazione di questa terribile malattia, e la difficoltà di guarirla quando già sia vecchia e radicata.

È la lebbra molto più comune ne' paesi caldi e in Oriente che nelle settentrionali regioni. Gli insetti di cui favelliamo vi sono più frequenti, più vigorosi ed infesti. Il sudiciume degli abiti, de' letti e delle case contribuisce non poco a morbo sì fastidioso; e tosto che avvi un numero di lebbrosi in un popolo, vi è pure un fonte di somiglianti malori per tutti gli altri. Di qui vengono quelle diligenze e cautele sì sagge di Mosè affine di allontanare i lebbrosi, e per evitare coll'uso frequente de' bagni il

sudiciname che potrebbe aver conseguenze tanto dolorose e moleste.

Cagioni della lebbra degli abiti.

La *lebbra degli abiti*, di cui parla Mosè, è molto più difficile a spiegarsi che non quella de' corpi umani; e intorno a ciò sono molto diversi i sentimenti. Credettero alcuni rabbini⁽¹⁾ che la lebbra delle vesti fosse affatto miracolosa, e che riguardasse solamente la terra di Chanaan. Dio così trattava gli Ebrei ribelli in allontanarsi da essi, versando sopra gli abiti loro questa specie di maledizione. Altri⁽²⁾ credettero che la lebbra dei corpi si comunicasse agli abiti per via della traspirazione: di qui procedono le macchie rosse e verdi⁽³⁾ che si vedevano sopra le vesti de' lebbrosi. Certa cosa è che la lebbra degli abiti non può chiamarsi lebbra se non a cagione di qualche analogia, o di una certa somiglianza che può avere colla lebbra del corpo: per esempio, in quanto ella guasta il colore degli abiti, si comunica da un drappo, o da un pezzo di tela ad un altro, e rodendolo maggiormente si spande. Ecco la idea che ce ne porge Mosè⁽⁴⁾. Egli ne dice che se taluno osservava sopra un panno lano, sopra una tela, ovvero una pelle alcune macchie alquanto verdi, o vermiglie, ciò bastava per far dubitare che tali abiti fossero infetti di lebbra. Affine poi di assicurarsi del vero, vuole che si porti ad un sacerdote la veste, o il drappo; e se dopo sette giorni ch'ei gli avrà tenuti chiusi ravviserà che le macchie crescano e si dilatino, brucerà tai vestimenti, come infetti di una verissima lebbra. S'egli conoscerà non essersi aumentate le macchie, farà lavare il panno, o la tela, o la pelle, e di nuovo per sette altri giorni li terrà rinchiusi; ma accorgendosi che la macchia dell'abito non abbia punto cangiato colore, benchè non siasi dilatata, dichiarerà impuro l'abbigliamento, o il farà bruciare per essere una lebbra, o una macchia radicata nella trama, o nell'ordito del drappo dal dritto, o nel rovescio; e così coverrà consumarla col fuoco. Ma se la macchia, o il luogo sospetto di essere attaccato dalla lebbra, si trova del colore e nello stato in cui sarebbe se fosse stato abbruciato⁽⁵⁾, vale a dire più foudo del resto, si

(1) *Moses Bar Nachman*. — (2) *Abarbanel*. — (3) *Levit. XIII. 49* «Alba (Hebr. *Viridis*) vel rufa». — (4) *Ibid. 47 et seqq.* — (5) *Levit. XIII. 56*: *דומה לראש*.

torrà via quel pezzo del drappo lano, o lino, o della pelle. Finalmente se, ciò fatto, si notano alcune macchie di una lebbra che si sparga nel vestimento, in quei luoghi ove prima non ne apparivano, allora si consegnerà l'abito alle fiamme. Che se poi non vi si scorge cosa veruna dopo essere stato già una volta lavato, si tornerà a lavare, e sarà riputato esente da sordidezze. Ecco tutto ciò che sappiamo di questa lebbra degli abiti, e parimente su che possiam formare le nostre congetture. Io penso che tal lebbra, siccome quella de' corpi, fosse cagionata da' vermiccinoli che si generavano nelle tele, ne' drappi e nelle pelli.

Tutti ben sanno esser la tignuola un verme che rode i panni lungamente guardati. Le pelli mal conciate sono ancora più sottoposte a questi insetti che non le altre vesti. Le tappezzerie di Alvergua sono soggettissime ai vermi, a causa delle lane non troppo bene purgate. Si mettono delle candele di cera tra i panni lani che si ripongono, per ostare che non vi s'introducano i vermi: perchè attaccandosi tali insetti alla candela, sparagnano il panno. Ne' paesi caldi, e ne' tempi in cui non avcasi ancora il segreto di acconciare le pelli, e disgrassarle quanto abbisognava, era il guastamento de' drappi lani più da temersi. E siccome allora non si cangiava troppo di biancherie, e gl' Israeliti, massime nel deserto, non avevano il comodo di servirsi a sufficienza de' bagni, così le loro tele e le altre lor vestimenta espostissime erano a insudiciarsi, e per conseguenza a ragunare non piccola quantità di fastidiosissimi animalletti.

Le tele finc di lino vi sono meno soggette; ma le altre qualità di tele, di cui si è fatto altrove menzione, eh' erano di filo ritorto, e a più doppii, vi potevano essere più sottoposte, e quasi come i drappi. Può essere ancora che in que' tempi vi fossero molte sorta di quegli abiti tessuti di lana e lino; il cui uso da Mosè fu di poi proibito, i quali doveano essere per lo meno altrettanto soggetti alle tignuole quanto i panni puramente di lana.

Non è malagevole in questa ipotesi d'impercettibili bacolini che rodono i drappi e le vesti lo spiegar ciò che dice Mosè della lebbra de' panni, delle pelli e delle tele. La mutazion del colore nel drappo, l'accrescimento

delle macchie, e la diminuzione nell'esterno e nel corpo del drappo come s'egli fosse passato pel fuoco, tutto questo facilmente s'intende supponendo che invisibili insetti, attaccandosi al panno lino o lano, o alle pelli, li rodano; e appigliandosi sempre dove sono più fini e più grassi, passino da un luogo ad un altro, lasciando le macchie ove sono stati, come se vi fosse passata la fiamma; e risparmiando il più grosso e il più saldo dei fili della trama e dell'ordito, rodano solamente la superficie, e la più delicata peluria.

Comandava Mosè di bruciare tali vestimenti tosto che uno era fatto certo esser compresi di lebbra, cioè tosto che non vi era più luogo da dubitare che non fossero gremiti di verminosità, impossibile per altro a distruggersi senza mandare in rovina il drappo medesimo; e siccome v'avea pericolo ch'ella si comunicasse agli altri panni, o vestiti, così era necessaria la cantela di consumarla col fuoco.

Ciò non facevasi meramente nel timore che tanti vermi si comunicassero alle altre vesti, quanto forse ancora acciocchè non si comunicassero al corpo dell'uomo che avrebbe potuto valersene. Non dee già giudicarsi di siffatto pericolo rispetto al clima che noi abitiamo, e alla nostra maniera di vestire. Ne' paesi caldi sono molto più famigliari gl'insetti che non nelle settentrionali regioni; e al tempo di Mosè non si godevano que' tanti comodi che furon susseguentemente inventati sì per la pulitezza come per l'agio del corpo, e quindi, attesa la perfezione delle arti meccaniche, rispettivamente a' drappi, alle tele e alle pelli.

Chi viaggiò nella China ci fa sapere le diligenze che si usano in quel paese per difendere da' vermi le pelli e gli abiti di tal fatta, co' quali ivi si veste la state. Noi sappiamo dalla Scrittura, che le pelli, e gli abbigliamenti di quelle formati, erano tra gli Ebrei comunissimi. Vedesene l'uso ne' velamenti del tabernacolo, nelle tende de' soldati, negli abiti ordinarii de' profeti. Parlane Mosè nel cap. XI. 32, e XIII. 48. 59, e XV. 17 del Levitico come di cose famigliarissime per le vesti e per i letti. Ci vengono rappresentati gli antichi eroi abbigliati colle spoglie di orsi, di leoni, di tigri, o di altri ani-

mali feroci, affine di dimostrarci con ciò, dice Festo, l'antica maniera con che i primi uomini andavan coperti. Gli Arabi, i Turchi, gli Sciti, gli Ungari, i Moseoviti anche al dì d'oggi si servono di pelli pe' loro vestiti, pe' letti, per le tavole, per le tende. Tutto il servizio delle pelli che non si lavano, e alle quali non bene si toglie il grassume, sono senza dubbio soggettissime a tali animaluzzi, e a quel che chiama Mosè *lebbra degli abiti*.

La Scrittura fa sovente menzione delle tignuole che rodono i panni: il che fa credere che fossero comunissime. Giob⁽¹⁾, per esempio, dice *ch'ei dev'essere consumato come la putredine, e a guisa di un vestimento roso da' vermi*. Salomone ne' Proverbi⁽²⁾: *Siccome il verme logora le vesti e il legno, così la tristezza consuma il cuore dell'uomo*. Ed Isaia⁽³⁾: *Li mangeranno i vermi come un abito, e li roderanno come la lana*. Vedete ancora Osea v. 12⁽⁴⁾, Isaia L. 9., Sal. XXXVIII. 12, l'Ecclesiastico XLII. 13.

La *lebbra delle case* accennata nel Levitico, cap. XIV vv. 34 e segg., doveva esser ben nota agl'Israeliti dimorando in Egitto, e parimente esser dovea comunissima nella terra di Chanaan, ov'erano per entrare. Ciò che ne fu lor detto nel deserto non era che rispettivamente alle future loro abitazioni: imperocchè quando Mosè ragionava loro, eglino non albergavano in case. Rappresenta il legislatore la lebbra delle abitazioni nella maniera seguente: Qualor si scorgessero nelle pareti della casa buche, o serostature alquanto verdi, o rosse, se ne porterà l'avviso al sacerdote, il quale, facendo subito tor via dalla casa quanto vi troverà, chiuderalla; e in tale stato resterà per lo spazio di sette giorni. Se al termine di questi, la parte ove eransi osservati i segni della lebbra fosse cresciuta, e penetrata più addentro, il sacerdote farà eavar le pietre da esso luogo, e gitteralle fuori della città in un sito immondo, con far parimente rasehiare tutte le muraglie per toglier la intonicatura, che pure sarà buttata fuor di città, arriecciando di nuovo interamente la casa, dopo aver rimesse altre pietre nel luogo delle già

Cagioni della lebbra delle case.

(1) Job. XIII. 28. — (2) Prov. XXV. 20. — (3) Isai. LI. 8. — (4) *Tabeecere fecisti sicut araneum animum ejus. (In ebreo, secondo alcuni, Dissoluti sicut tinea desiderabile ejus.)*

tolte. Che se, ciò fatto, si ravvisano in quell' alloggio novelle macchie di lebbra, si giudicherà essere una lebbra vecchia ed ostinata: onde, demolito da' fondamenti l'albergo, si gitteranno tutti i materiali, lo smalto, i legnami, con tutto il rimanente, fuor di città in luogo sozzo ed impuro. Ma se la lebbra non ritorna nella casa dopo averne cavate dalle mura le pietre ov' ella compariva, sarà stimata pura e monda, e per la sua purificazione si offeriranno due passerì. Ecco su che riman di parlare per dar l'ultima mano a chiarir la natura della lebbra delle case.

Si son disvelati col beneficio del microscopio⁽¹⁾ certi vermi che rodono la pietra, e si è osservato che sono neri, lunghi circa due linee, e larghi tre quarti di linea, racchiusi entro una guscia alquanto grigia. Tengono tre piedi da' due lati, a somiglianza di quei del pidocchio, e vicinissimi al capo, il quale è molto grosso. Scorgonsi nell'apertura della lor bocca quattro specie di ganasce in croce, che muovono incessantemente, aprendole e chiudendole a guisa di un compasso a quattro gambe; ed hanno gli occhi molto neri e rotondi. Lo smalto è parimente mangiato da una infinità di vermi grossi come briecie di formaggio, i quali sono nericei, con quattro piedi assai lunghi da ogni bauda; cioèchè non dee far maraviglia: perocchè miransi rami di corallo e le più belle conchiglie trapanate da vermini; essendosi parimente veduto un pezzo di vetro intarlato, e tratti molti vermicciuoli da' suoi pertugi. Sono probabilmente siffatti baeherozzoli che cagionano nelle pietre e nelle mura un tal disfacimento, che Mosè chiama la *lebbra delle abitazioni*. Si attaccano per ordinario cotai vermini a' luoghi più umidi degli edifici, e più agevoli a penetrarsi. Di qui è che tali luoghi sono comunemente verdicci e rossigni, mirandovisi una specie di muffa e di fregi prodotti dalla umidità. Le pietre si riducono in polvere, e vedesi cadere il tritolo tosto che i vermi ne han consumate le parti più delicate e minute, e quelle che servivano come di glutine per tenerne unite insieme le parti. Cade parimente lo smalto, e risolvesi in grossa sabbia, qualora i vermini han consumato il più sottile ed il più fino del suo composto.

(1) V. il *Journal des Savans* dell'anno 1668.

Sono adunque verisimilmente i vermiccinoli delle pietre e dello smalto che ha voluto divisare Mosè per la *lebbra delle abitazioni*: essendo tali le rovine che producono nelle mura a cui stanno attaccati, quali ci vengono descritte da quanto egli dice di lebbra siffatta. Le cautele da lui ordinate per assicurarsi se una casa fosse infetta si affanno perfettamente alla nostra ipotesi. Osservavasi principalmente se il luogo dove comparivano macchie, o cavità verdicce, o pure alquanto rosse, cresceva nello spazio di sette giorni: cioè se i vermicelli che vi erano avessero travagliato, e continuato a scavare le pietre, o lo smalto. Se ciò avveniva, si estraevano da quel luogo le pietre, raschiavasi tutta la casa, gettandosi i sassi e le scrostature fuori della città, per ovviare che gl' insetti impercettibili che le occupavano non si spandessero nel rimanente del muro, o in altre parti della città. In ultimo se dopo le prefate cautele e diligenze, se dopo aver rimesse altre pietre nel posto di quelle che s' erano tolte, ed aver intonacate di nuovo le mura, vedevansi appoco appoco spandersi la contagione, facendovisi di fresco rapparire i vermi, era comandato di abbattere tutto l' edificio, e di portarne fuor di città i materiali, non tanto per la impossibilità di separare cotanta verminosità da quelle case a cui stava ostinatamente attaccata, quanto pel gran pericolo che si correva della sua moltiplicazione, potendo giugnere a impadronirsi de' vicini edifici, e in ultimo, occupata una gran parte della città, passare ad assalir gli uomini ancora e gli animali.

Si può consultare la nostra dissertazione sopra le infermità di Giob, in cui abbiamo altresì riferite diverse osservazioni sopra di questo morbo.

DISSERTAZIONE

SOPRA

MOLOC, BEELFEGOR E CAMO^(*)

PARTE PRIMA

Sopra Moloc, dio degli Ammoniti.

Trovando noi negli scritti di Mosè i nomi di tre false divinità, cioè *Moloch*, *Phegor* e *Chamos*, sopra ognuna di queste porgeremo separatamente le nostre osservazioni. Meritano coteste tre deità tanto maggiore attenzione, quanto che sono le più antiche di cui abbiamo notizia, e che frequentemente ne' sacri libri della Scrittura ne vien parlato, stantechè la maggior parte degl' Israeliti si diedero con ispeciale ardore ad adorarle. Cominceremo da Moloc, come il primo che trovasi nel sacro testo: studiandoci a ricercare chi ei si fosse, quale la sua figura, le qualità, il culto, le adorazioni, e la somiglianza che aver potea colle divinità degli altri popoli idolatri; e profitteremo de' lumi e delle scoperte di alcuni letterati⁽¹⁾ che hanno già travagliato a diletto su questa materia: ingegnandoci di aggiugnervi qualche cosa di nuovo.

Il Signore nel Levitico⁽²⁾ vieta agl' Israeliti di consacrarne i loro figliuoli a Moloc con farli passare pel fuoco; e replicando altrove⁽³⁾ l' istessa proibizione in fortissimi termini, vuole che si punisca colla morte chi avrà commessa cotanta empietà, e che da tutto il popolo ne sia lapidato. *Si quis dederit de semine suo idolo Moloch, morte moriatur: populus terrae lapidabit eum.* Il Signore Iddio soggiu-

(*) La sostanza di questa dissertazione è del p. Calmet.

(1) Selden, *Synagoga de Diis syriis*; Spencer, *de legibus Hebraeorum rituali.*, l. II. c. 10; Vossius, *de origine et progressu idol.*, l. 2. c. 5.—

(2) Levit. XVIII. 21: « De semine tuo non dabis ut consecratur idolo Moloch ». — (3) Levit. XX. 2.

gue di tener l'occhio del suo sdegno sopra quell' uomo che avrà offerto i suoi figlinoli a Moloc, e di volerlo estermiare con tutti coloro che avranno avuto parte alla sua prostituzione⁽¹⁾. È molto probabile che i più degli Ebrei si fossero datj al culto di questo falso iddio avanti l'uscita d'Egitto: perciocchè il profeta Amos⁽²⁾, e dopo lui s. Stefano⁽³⁾, rinfacevano loro di aver condotto nel deserto il tabernacolo del loro iddio Moloc; e la maniera onde si esprime il Signore in Mosè fa giudicare ch'ei parlava de' presenti abusi e disordini, i quali erano oramai comni, e non già di un male semplicemente futuro e possibile.

Se lo zelo e l'autorità di Mosè, e il rigore delle minacce del Signore, non furon bastanti a trattenere nel deserto la idolatria di Moloc, può credersi che tal male non si scemò ne' successivi tempi, e massime negl' intervalli de' quali ne parla la Scrittura in questi termini: *Allora faceva ognuno ciò che parevagli, per non esservi chi avesse in Israele il supremo comando* (4). Ebbe Salomone la sacrilega compiacenza di alzare un tempio a questa divinità sulla montagna dirimpetto a Gerusalemme⁽⁵⁾; e Manasse d'indi a gran tempo imitò la sua empietà. *Erse costui, dice la Scrittura* (6), *altari a Baal, e consacrò de' boschi, e fe' passare il suo figliuolo pel fuoco*. Questa ultima cerimonia formava la parte principale del culto di Moloc; e noi appresso daremo a vedere che Baal e Moloc sono frequentemente posti l'uno per l'altro.

Mostrano ancora i profeti in evidentissima forma quanto i più degli Israeliti fossero attaccati a così falso culto.

(1) *Levit. xx. 2. 3. 4. 5. 6. Et ego ponam faciem meam contra illum: succidamque eum de medio populi sui, eo quod dederit de semine suo Moloch, et contaminaverit Sanctuarium meum, ne polluerit nomen sanctum meum. Quod si negligens populus terræ, et quasi parvi pendens imperium meum, dimiserit hominem, qui dederit de semine suo Moloch, nec voluerit eum occidere: Ponam faciem meam super hominem illum, et super cognationem ejus, succidamque et ipsum et omnes qui consenserunt ei, ut fornicaretur cum Moloch, de medio populi sui. Anima que declinaverit ad magos, et ariolos, et fornicata fuerit cum eis, ponam faciem meam contra eam, et interficiam illum de medio populi sui.* — (2) *Amos v. 26. Et portastis tabernaculum Moloch vestro, et imaginem idolorum vestrorum, sidus Dei vestri.* — (3) *Act. vii. 43.* — (4) *Judic. xvii. 6. xxi. 24.* — (5) *3. Reg. xi. 7. Tunc edificavit Salomon sanum Chamos idolo Moab in monte qui est contra Jerusalem, et Moloch idolo filiorum Ammon.* — (6) *4. Reg. xxi. 3. 4. 6.*

Geremia⁽¹⁾ rimprovera a quei di Giuda e di Gerusalemme di aver fabbricato un tempio a Baal per ardere i loro figliuoli nelle fiamme, e offerirglieli in olocausto . . . Per la qual cosa, dice il Signore, verrà il tempo che simil luogo non sarà più chiamato Tofet nè la valle de' figliuoli di Ennom, ma la valle della carnificina. Era a Tofet e nella valle de' figliuoli di Ennom ove d'ordinario commettevansi le abbominazioni ad onore di Moloc. Conferma pur Sofonia⁽²⁾ validamente ciò che diciamo. Minacciò Iddio per bocca sua di stender la sua mano sovra di Giuda, e su tutti gli abitatori di Gerusalemme, e di estermiare le reliquie di Baal . . . , e coloro che adoravano sopra il tetto delle case gli astri del cielo, e che, adorando il Signore, giuravano nel suo nome e nel tempo stesso in quello di Melcom.

Può notarsi ne' passi testè citati che Baal vi è messo per Moloc, apprendo anche ciò evidentemente in quel che sta scritto di Giosia⁽³⁾: *Contaminavit*, dice la Scrittura, *quoque Topheth quod est in convalle filii Ennom, ut nemo consecraret filium suum aut filiam suam per ignem Moloch*. Or si vide qui sopra da Geremia, che la valle era consecrata a Baal, che ivi era il suo tempio, e che a lui offerivansi in olocausto i figliuoli. Baal adunque e Moloc sono la stessissima divinità.

Furono gli Ammoniti specialmente affezionati al culto di Moloc, e non abbiamo notizia di verun altro de' loro idoli. Davide avendo fatto guerra con Hannon re loro, e avendolo superato, osserva la Scrittura *ch' egli, presa la di lui corona, la quale pesava un talento d'oro, ed era arricchita di preziosissime gemme, fecesene una per sè, e se la pose in testa*⁽⁴⁾. Paragonando questo passo col luogo consimile de' Paralipomeni, si vede che la corona non istava sul capo del re degli Ammoniti, ma sovra quello di Moloc loro dio: *Tulit David coronam Melchom de capite ejus*⁽⁵⁾. Si sa che *Melchom* è lo stesso

(1) *Jer.* xix. 5, 6. — (2) *Soph.* i. 4, 5. — (3) *4. Reg.* xxiii. 10. — (4) *2. Reg.* xii. 50: « Tulit diadema regis eorum de capite eorum (Hebr.: עֲמֻדַת כִּסֵּאָם, *de capite ejus*), pondo auri talentum, habens gemmas pretiosissimas, et impositum est super caput David. — (5) *1. Par.* xx. 2: « Tulit coronam Melchom (Hebr.: עֲמֻדַת כִּסֵּאָם) de capite ejus ».

che *Moloch*, e che l'uno e l'altro significa re: cioèchè diè luogo all'equivoco. La circostanza della corona di Moloc, che Davide prese per sè, ci apre il campo per giudicare che gli Ammoniti rappresentavano il loro Moloc sotto umana sembianza, e con una corona reale in testa; ma bisognava bene che la di lui statua fosse di una enorme grandezza se la corona posava immediatamente sovra il suo capo: imperocchè qual dev'essere la testa che porta una corona di 125 libbre romane? Io penso che quando Davide volle servirsene, o seemò non poco del suo peso, o fece semplicemente sospendere questa pesante e massiccia corona sopra il suo trono; e forse in tal guisa Moloc istesso portavala.

Parlano probabilmente i profeti secondo la idea degli Ammoniti allora quando ci rappresentano il dio Moloc come il re, il padrone e il possessore de' loro Stati e della nazione. Geremia⁽¹⁾ e Amos⁽²⁾, predicando a quei popoli la futura loro schiavitù, si servono di queste espressioni: *Che ragione ebbe Moloc d'impadronirsi del paese di Gad? Melcom sarà condotto schiavo co' suoi sacerdoti e i suoi principi.* Tale era la misera necessaria condizione di sì ridicole divinità, il dover seguire e provare tutti gl' infortunii di que' popoli eh' erano tanto pazzi di adorarle.

Ecco quanto la divina Scrittura ci fa sapere di Moloc. Conviene ora vedere qual fosse il culto che a lui si rendeva. Da molti luoghi de' Libri santi intendiamo che si offerivano a Moloc i proprii figliuoli facendoli passare pel fuoco. Ma in qual modo vi si facevan passare? Questo appunto è ciò che non ci vien detto, e su cui sono in singolar modo divisi gli scrittori. Vogliono alcuni che si facessero solamente saltare sopra un fuoco acceso dinanzi all'idolo; altri che si facessero velocemente passare tra due fuochi posti a rinecontro l'uno dell' altro, e che, senza farli morire, si consecrassero con simile cerimonia a Moloc; evvi finalmente chi sostiene che si facevan perir nelle fiamme, ma anche intorno a ciò vi sono varii pareri. Non si sa se fosse in un fuoco che ardesse innanzi a Moloc, o nel seno della sua statua, ovvero in uno stanzino for-

Quale era
il culto che
si rendeva a
Moloc.

(1) *Jerem.* XLIX. 1. 3. — (2) *Amos.* I. 15.

mato nel concavo del bronzo che componevala, o pure sovra le sue mani, o veramente fra le sue braccia, o in fine se dopo aver consegnati nelle mani della statua i bambini, ne cadessero questi in un braciere acceso avanti la figura, per consumarvisi. Sentimenti tanto dissimili stanno fondati sulle varie descrizioni date da' rabbini della statua di Moloc, le quali, per vero dire, non sembrano interamente sicure; ma però non si ardirebbe di assolutamente rigettarle, attesa la conformità che tengono con altre descrizioni di figure di dèi stranieri che abbiamo da autori ben degni di fede.

Affermano i rabbini che la statua di Moloc fosse di bronzo, assisa in un trono dello stesso metallo, e abbigliata con reali divise: avendo la testa a simiglianza di vitello, e le braccia stese in atto di abbracciare qualcuno. Allorchè a lui sacrificar volevasi un qualche bambino, scaldavasi interiormente con un gran fuoco la statua; e qualor si trovava tutta rovente, ponevasi tra le sue braccia la misera vittima, la quale vi rimaneva tantosto consumata dalla violenza del caldo. Facevasi in questo mentre un grande strepito con tamburi ed altri strumenti, per impedire che si udissero le strida che alzavano, abbruciando, i fanciulli. Paolo Fagi ci riferisce un'altra descrizione di Moloc tolta dagli stessi dottori, ma differentissima dalla già letta. Era, die' egli, una figura vota, nella quale stavano disposte sette specie di camerelle. In una di queste offerivasi la farina, nell'altra le tortore, nella terza un agnello, nella quarta un capretto, nella quinta un vitello, nella sesta un bue, e serviva la settima per racchiudervi un bambolino, che andava arrostandosi a misura che s'infocava interiormente la statua. La faccia dell'idolo era simile a quella di un vitello, e distese teneva le mani in atto di ricevere qualche presente.

Le sette stanze dell'idolo Moloc hanno una manifestissima conformità con quanto gli autori ci fan sapere di Mitra. Questa era la divinità de' Persiani, e l'adoravano con sacrificii sanguinolenti, ovvero colla morte degli uomini, in quel modo che gli Ammoniti consacravano i figliuoli a Moloc. Ci vien data contezza di sette porte di Mitra, le quali portavano il nome de' sette pianeti. Su questo modello appunto ci hanno dato gli Ebrei

il loro Moloc a sette stanzini⁽¹⁾. Dice parimente Suida⁽²⁾, che niuno poteva essere iniziato a Mitra se non dopo esser passato per un certo numero di penosi laboriosissimi sperimenti, e dopo aver dato prove di sua purezza e della sua *apathia* ovvero insensibilità.

Mettono alcuni⁽³⁾ dodici prove, e altri⁽⁴⁾ ventiquattro. Soffrir poi si faceva a coloro che bramavano partecipare a' misteri di tal dio, la fame, la sete, il fuoco, il freddo, le percosse, ec.; e sovente sacrificavansi gli uomini in cotesti oscuri crudelissimi misteri, i quali si facevano entro le tenebre di una caverna.

Il Saturno de' Cartaginesi avea parimente molto di somiglianza con Moloc. Diodoro⁽⁵⁾ ce lo dipinge così. Era una figura di bronzo colle mani rivoltè e verso terra piegate: di modo che mettendosi un pargoletto sopra le sue braccia per consecrarglielo, tosto cadevano, e andava a morire in un braciere mantenuto in una fossa a piedi di quella divinità. Questi è probabilmente il Saturno che i Cartaginesi chiamavano *Hamileca*. C'informa Atenagora⁽⁶⁾ del nome di questo iddio, il quale tiene una perfetta somiglianza con quello di *Moloc*.

Quantunque appena possa dubitarsi che il Saturno cartaginese non sia venuto dal Saturno fenicio, era però quest'ultimo di una forma diversissima dal primo. Avea il fenicio⁽⁷⁾ due occhi nel volto e due dietro la testa; due aperti e due chiusi; quattro ali alle spalle, due piegate e due stese; e inoltre due ali al capo. Sacrificavansi vittime umane tanto al Saturno fenicio quanto al cartaginese. Minzio Felice⁽⁸⁾ accerta che immolavansi a costui i bambini in più luoghi dell'Africa; e Tertulliano⁽⁹⁾ ci fa sapere che ivi continuossi ad offerire simili sacrificii a Saturno, cognominato il Crudele, sino al regno di Tiberio. Ma quanto al Saturno fenicio, credesi esser quel

(1) *Vide Origen. contra Cels. l. 5. et Seld. de Diis tyr. synagm. 1. pag. 166-171.* — (2) *Εἰ μὴ διὰ τινῶν βλαβῶν παρὲλθὼν τῶν χαλκῶν διέξει αὐτὸν ὁσίον καὶ ἀπχθῆ.* — (3) *Nicetas in Greg. Nazianz. orat. in sancta lumina.* — (4) *Vide Nonn. in Greg. Nazianz. et Eli Cretens. in ejusd. 3 Injektiv. contra Julian.* — (5) *Diod. Sicul. apud Euseb. l. 4. c. 16. Præpar. Ἦν δὲ παρ' αὐτοῖς ἀνδρείας Κρόνου χαλκός, ἐκτετακώς τῆς χειρὸς ὑπὲρ τῆς ἐκτετακμένης ἐπὶ τῆς γῆς, ὥστε τὸν ἐπιτιθέντα τῶν παιδῶν ἀποκυλίσθαι, καὶ πίπτειν εἰς τι χᾶσμα πλήρες πυρός.* — (6) *Athenagor. Legat. pro Christianis.* — (7) *Euseb. l. 1. Præpar. cap. ult.* — (8) *Minutius in Octav.* — (9) *Tertul. Apolog. l. 2.*

desso che diè principio all' atroce costume di sacrificar gli uomini, ch' ebbe poseia sì gran corso in tutto il mondo, col sacrificio ch' ci fece di Jend suo proprio figliuolo. Attesta Porfirio⁽¹⁾ che la storia di Saneoniatone è copiosa di esempi di sì esecrabile barbarie appo i Fenicii.

Si trovarono eziandio vestigi del culto di Saturno o di Moloe nelle Indie e nel Giappone. Ecco la descrizione che ci vien data dell' idolo che ivi si adora⁽²⁾. Vedesi una statua a Meaco nel Giappone, la quale è di bronzo dorato, vota e massiccia, alta ventiquattro piedi, tuttochè stia coccoloni. In certi solennissimi giorni si pone un gran fuoco sotto della medesima; e allorchè la fiamma sorte dalla bocca e da tutte le altre aperture, ed è addivenuta rovente, a lei sacrificasi, tra le braccia che tiene distese, un fancinllo, che muore tra quegli acerbissimi spasimi che ciascuno può immaginarsi.

Chi era il
dio Moloe. Di-
versità d'opi-
nioni sopra di
ciò.

Dal detto finora pare che possa inferirsi esser *Moloch* lo stesso che il *Saturno* de' Fenicii e de' Cartaginesi; e tale in vero fu il sentimento di molti valent' uomini⁽³⁾, come Seldeno, Grozio, Bonfrerio ed altri. Ma come mai accordar questa opinione con quanto qui sopra si disse, essere Moloe lo stesso che *Mitra* de' Persiani, e *Baal* de' Fenicii, ben sapendosi che queste due ultime divinità sono le medesime che quella del sole? Si può rispondere con alcuni che i popoli di Oriente adoravano il sole e Saturno sotto lo stesso nome e sotto la medesima forma. Gli Assirii, dice Servio⁽⁴⁾, adoravan Saturno, che dicevano essere il sole; adoravano essi parimente Ginnone. Queste divinità furon di poi ricevute anche in Africa: di qui è che nel punico idioma *Baal* significa dio⁽⁵⁾, e appresso gli Assirii davasi il nome di *Bel* al sole e a Saturno: *Apud Assyrios autem Bel dicitur quadam sacrorum ratione et Saturnus et sol*. Mostra pure anche Macrobio⁽⁶⁾, che il *Saturno* de' Greci e de' Latini era il sole: perciocchè, siccome questo principe degli astri re-

(1) Porphy. de Abst. l. 2. — (2) Vide Horn de Orig. gent. American., l. 2. c. 13. Chevreau, Hist. du mond, l. 8. c. 4. — (3) Vide Selden, de Diis syr. syntagm. 1. c. 6; Grot. in Deut. XVIII. 10; Bonfr. hic; Vat. Mariana, et plerosque apud Tost. — (4) Servius in 1. Æneid. — (5) Lo stesso vocabolo significa padrone, signore in ebraico ed in tutte le lingue orientali che ne derivano immediatamente, (Drach.) — (6) Macrobi. l. 1. c. 25.

gola l'ordine degli elementi e la successione delle stagioni, ora avvicinandosi ed ora allontanandosi, eosì il tempo, il cui nome venne imposto a Saturno, governa le stagioni, ne determina la durata, e fa tutto quel mai che al sole si attribuisce. Tutti ben sanno che fra i Greci e i Latini si offerivano a Saturno vittime umane⁽¹⁾. Diceasi che Ercole, ritornato dal suo viaggio di Spagna, abolì in Italia sì empio costume. I nomi di *Mitra*, di *Baal*, di *Amilca*, di *Moloch* e *Melcom* hanno tutti lo stesso significato, e voglion dire *re*, *padrone*, *signore*. Il nome greco *Elios*, Ἡλιος, che significa il sole, deriva patentemente dal fenicio *El*, Dio. Dice Servio esser questo il nome comune che si dà al sole in oriente, ove tutti i popoli adorano il re de' pianeti: *Omnes in illis partibus solem colunt, qui ipsorum lingua Hel dicitur, unde et Ἡλιος*. Eusebio⁽²⁾ c'informa che nella teologia de' Fenicii portava Saturno anche il nome d'*Ius*, il quale è lo stesso che *El*, che in ebreo significa *Dio*.

Credette s. Cirillo Alessandrino⁽³⁾ che i Moabitì (volle dire gli Ammoniti) adorassero il pianeta di Venere sotto il nome di *Moloc*, e dice che tal idolo teneva sull'alto della fronte una pietra preziosa e diaphana. Venne questa opinione seguita da certi Greci, e può confermarsi con alcune congetture che appresso daremo per dimostrare che *Moloc* poteva importare la luna, che talvolta resta confusa con Venere⁽⁴⁾.

Aria Montano vuole che *Moloc* sia lo stesso che Mercurio, derivando il nome di *Moloch* dall'ebreo *malàch*⁽⁵⁾, cioè fare l'ufficio di messaggero, d'inviato: funzione che perfettamente a Mercurio conviene. Ma la forma con cui il nome di *Moloc* sta scritto nella lingua originale distrugge assolutamente cotesta opinione, e dà a divedere che altro non può significare se non *re*. Inoltre non apparisce essersi comunemente offerte vittime umane a Mercurio come offerivansene a *Moloc*. Kircherio⁽⁶⁾ non è meglio fondato qualor mette in campo esser *Moloc* lo stesso che Marte, e venire tal fiata confuso con Tifone

(1) Vide Lact. l. 1. c. 21 de fals. relig. — (2) Euseb. ex Sanchon. l. 1. Præp., c. ult. — (3) Cyril. in Amos v. 25; et ex eo OEcumen. et Theophilact. in Acta. — (4) Macrobian. l. 3 Saturnal. c. 8. — (5) מלך. — (6) Kircher. OEdip. Aegypt. Syntag. 4. c. 15.

e con Mitra. L'unico fondamento di tale opinione si è che il nome di Moloc è posto in cambio della stella di Marte in un commento costo del cap. VII, §. 45 degli Atti apostolici.

Pretende Spencero⁽¹⁾ che Moloc sia un nome comune a tutti gli dèi, e che gli Ammoniti adorassero sotto questo nome o il sole, o qualche famosissimo eroe, di cui non è possibile dare precisamente il nome, nè rappresentare la figura. Appoggia il suo sentimento sulla indistinta significazione di *Moloch* posta indifferentemente per *Baal*, altro nome comune e generico delle divinità dell'Oriente, e che a un dio solo parimente si attribuisce, come in questo luogo d'Isaia⁽²⁾: *Numquid eruerunt eos dii gentium, quos subverterunt patres mei, et Gozam, et Haram etc. Ubi est rex Emath, et rex Arphad, et rex Urbis Sepharvaim?* Qnegli ch'ei nomina in questo passo re di Emat e di Arfad chiamalo dio di Emat nel capitolo precedente⁽³⁾: *Ubi est deus Emath et Arphad? Ubi deus Sepharvaim?* Spencero avrebbe potuto soggiungere quanto di sopra osservammo, che il dio Melcom veniva considerato come re degli Ammoniti, e che i profeti annunziavano una futura schiavitù tanto a lui che a' suoi sacerdoti.

Gerardo Giovanni Vossio⁽⁴⁾ non ha una idea così del tutto indeterminata quanto Spencero, insegnando che Moloc rappresentava Apollo o il sole, il Cielo ovvero Giove, Saturno oppur la Natura; ma che principalmente il sole sotto un tal nome adoravasi. Si deducono le sue ragioni, 1.^o dal significato di *Moloch*, che è lo stesso che quello di *Baal*, il quale certamente significa il sole; 2.^o dal numero de' sette ricettacoli che davano gli Ebrei alla di lui statua, cinque de' quali appartenevano a' cinque pianeti; il sesto era per la luna, e l'ultimo pel sole; ma il bambino sacrificavasi a onore del sole.

Moloc era il sole, o la luna, o forse anche l'uno e l'altra.

Dopo aver proposto tanti varii sentimenti colle prove che si recano per difenderli, noi non avremmo soddisfatto all'aspettazione del lettore se non dichiarassimo il nostro pensiero su questa divinità, che fa l'argomento

(1) *De leg. Hebr. ritual.* l. 2. c. 10. sect. 1. — (2) *Isai.* XXXVII. 12. 13. — (3) *Ibid.* XXXVI. 19. — (4) *Voss. De origine et progressu idololatri.* l. 2. c. 5.

del nostro esame. Stimiamo adunque che possa asserirsi esser Moloc il sole, o la luna; ovvero può darsi ch'ei dinotasse l'uno e l'altra. Sarà riputata per avventura un paradosso siffatta opinione; ma darassene giudizio quando si saranno lette e ventilate le nostre ragioni. Non si promette di porgerne dimostrazioni, non potendosi proporre che congetture, perchè la materia non può guari somministrare altre prove.

Il sole e la luna sono le più antiche e le più cognite di tutte le divinità del paganesimo. L'Oriente tutto riconosceva questi due luminari sotto diversi nomi, e ad essi riferiva quasi tutto il suo culto. Era conosciuto l'uno sotto nome di *re*, e l'altra con quello di *regina del cielo*. Gli Egizii non intendevano altra cosa sotto il nome d'*Iside* e di *Osiri*⁽¹⁾, nè parimente sotto quello di *Ammone*. Ariano⁽²⁾ ci ragguaglia che Alessandro Magno, essendosi portato in Libia per consultare l'oracolo di quel dio, gli offerse sacrificii sotto titolo di *re* o di *sovrano*. I Fenicii dappprincipio non avevano altro iddio che il sole e la luna, gli astri e gli elementi. Era fra loro Baal il sole, e Astarte la luna. Non aveva l'Arabia se non due déi, cioè Bacco e Alitta, o Venere celeste⁽³⁾. Bacco è similmente il sole; *Alilat* o Alitta la luna. Attesta Platone⁽⁴⁾ che que' primi popoli che abitarono la Grecia non ebbero altre divinità se non quelle che sono pur ora adorate dalla maggior parte de' Barbari, cioè il sole, la luna, la terra, le stelle ed il cielo.

Quando i Greci fecero la conquista dell'imperio di Oriente sotto Alessandro, tutte quelle vaste regioni stavansene ancora nell'antica lor religione, non conoscendo punto gli déi della Grecia; e il numero delle loro divinità non erasi per anche accresciuto. Io n'eccectuo l'Egitto, che divinizzò sino i suoi animali; ma quanto al resto può dirsi che solamente il sole e la luna vi si adorassero, benchè sotto varii nomi. Ma quel che recò maggior confusione nella teologia degli Orientali fu la brama e la superbia dei Greci di trovare la lor religione in quella dei popoli d'Oriente, e l'aver voluto dare agli déi di costoro i nomi delle divinità che nella Grecia adoravansi. Avendo

(1) *Vide Euseb. l. 1. Prapar. c. 10.* — (2) *De Exped. Alex. l. 5.* — (3) *Herodot. l. 1. c. 151.* — (4) *Plato in Cratyl.*

notato, per esempio, qualche conformità tra quel che dicevasi del dio Baal de' Fenicii e del dio Saturno ovvero *Cronos* de' Greci, non esitarono a dire che il gran dio de' Fenicii era Saturno; e lo stesso si fece rispetto a' Cartaginesi. Avendo veduto che nell'Oriente facevansi delle infamità e delle prostituzioni in onore di una certa divinità, tosto ne inferirono non poter esser questa se non Venere; ma come gli Orientali sostenevano che la dea da essi in cotal guisa adorata era la luna, s'inventò una Venere celeste, la quale però non ebbe mai esistenza.

Ciò che a noi maggiormente persuade esser Moloc il sole si è che gli Arabi, nel numero de' quali entravano gli Ammoniti, non adoravano che questo gran laminare e la luna. Gli Arabi, dice Erodoto⁽¹⁾, non riconoscevano per dèi se non Dioniso e la Dea Celeste: chiamando Dioniso *Ourotalt*, e la Dea Celeste *Alilat*. Ben si sa che fra i Greci medesimi *Bacco*, *Libero*, *Dioniso* sono gli stessi, e significano il sole. Può vedersi Macrobio⁽²⁾, il quale provalo in una maniera che non lascia più luogo da dubitarne. Ci dà contezza Erodoto⁽³⁾ che tra gli Egizii Dioniso è lo stesso che Osiri; or non v'ha dubbio che Osiri non sia il sole. Il nome che gli Arabi danno a Dioniso è pur anche una prova di quanto noi proponiamo: perciocchè nella lor lingua *Ourotalt* può dinotare il *dio della luce*, epiteto che solamente al sole conviene. Il culto che rendevasi a Bacco o a Dioniso era totalmente crudele, sacrificandoglisi in molti luoghi vittime umane; e nell'isola di Scio ad onor suo facevansi a brani gli uomini vivi. Gli abitatori di Duma nella Idumea, vicini agli Ammoniti, immolavano ogni anno un bambino, seppellendolo sotto la pietra che serviva loro ad un tempo di simulacro e di altare. Si sa che molti idoli antichi erano semplicissime pietre rozze, o al più semplici colonne. Tale appunto erasi l'idolo di Bacco a Tebe, e quello del dio Elagabalo, ch'era una immagine del sole. Gli dèi degli Arabi

(1) *Herod.* l. 3. c. 8: Διόνυσον δὲ θεὸν μόνον καὶ τὴν Οὐρανίην ἡγούνται εἶναι. . . Ὀνομάζουσι δὲ τὸν μὲν Διόνυσον Οὐροτάλτ (Parecchie buone edizioni hanno Οὐροτάλ), τὴν δὲ Οὐρανίην Ἀλίλατ. — (2) *Orpheus apud Macrobi.* l. 1. c. 18:

Ἥλιος, ὃν Διόνυσον ἐπικλήσειν καλέουσι.

et alii apud eundem. — (3) *Herod.* l. 2. c. 44: Ὅσιρις δὲ ἐστὶ Διόνυσος αὐτὸ ἑλλὰδα γλώσσῃ.

avevano l'istessa figura, rappresentandosi appo loro la luna sotto la forma di una quadrata piramide. Parlo degli Arabi antiehi, mentre di poi si fecero delle statue, come appresso si mostrerà. È dunque molto probabile che il Moloe degli Ammoniti fosse il medesimo che il Dioniso oppure l'Ourotalt degli Arabi.

Non istimiamo di ripeter qui quanto di sopra si è detto per dimostrare che Mitra, divinità de' Persiani, e Belo degli Assirii, sono gli stessi che il sole e Moloc. Soggiugneremo solamente con Erodoto⁽¹⁾ che i Persiani ricevettero il loro culto dagli Assirii e dagli Arabi, e che Mitra nella lor religione era la stessissima che la Dea Celeste ovvero Alilat, cioè la luna. Il che esamineremo qui sotto, quando si tratterà di dare a vedcre che Moloc era per avventura la luna.

Baal e Astarte erano le due gran deità de' Fenicii. Baal dinotava il sole, Astarte la luna: del che fa d'uopo dar qualche prova, quantunque siasi molto d'accordo su questo punto. Saneoniatone, riferito da Eusebio⁽²⁾, dice che quei popoli riconoscevano unieamente il sole per padrone del cielo, e perciò gl'imposero il nome di *Baal-Scemen*, che significa *dio del cielo*. La Scrittura⁽³⁾ lo nomina *Baal-Scemèsc*, il *dio-sole*; e narra che *Giosia fe' gittare fuora del tempio tutti i vasi fabbricati per servire al culto di Baal e di Ascerà* (ovvero Astarte) *e della milizia celeste; esterminando coloro che abbruciavano l'incenso a Baal-Scemèsc, alla luna e alle stelle: dal che vedesi che Baal e Baal-Scemèsc sono i medesimi, come pure Astarte e la luna*. Veniva costei rappresentata con de' corni, come osserva Saneoniatone⁽⁴⁾. Se Baal era lo stesso che il sole, Baeco ed Osiri, doveva parimente comparire sotto la medesima forma. Gl'idoli che si adoravano nel regno d'Israele, e eh'erano fatti a imitazione di Baal e di Astarte, d'Iside e di Osiri, non vengono nominati dalla Scrittura vitelli d'oro, o gio-

(1) *Herod.* l. 1. c. 131. — (2) *Præp.* l. 1. — (3) *IV. Reg.* XIII. 4. 5. *a Præcepit rex... ut projicerent de domo Domini omnia vasa que facta fuerant Baal, et in loco* (Hebr. *בְּבֵית יְהוָה*, et *Ascera*) *et universam militiam caeli...* Et *delevit... eos qui adolebant incensum Baal, et Soti* (Hebr. *שֹׁמְרֵי שֶׁמֶשׁ*, *Baal-Soti*), *et Lunæ, et duodecim signis* (Hebr. *יְהוָה וְכָל הַכּוֹכָבִים*, et *Planetis*), *et omni militiam caeli.* — (4) Ἀστάρτης τῇ ἰδίᾳ κεφαλῇ ἐκίχθη βασιλεὺς παράσημον κεφαλὴν ταύρου.

venche d'oro⁽¹⁾ se non perchè avevano per lo meno la testa di un toro, o il capo circondato di raggi a foggia di corni. Rispetto al culto di Baal, è superfluo di provare che i Fenicii gli sacrificassero vittime umane; anzi credesi ch'essi fossero gl'inventori di uso sì barbaro; nè ci fu luogo nel mondo ove simile crudeltà fosse più conosciuta quanto appresso costoro e nelle loro colonie.

Non erano i Sirii meno dediti al culto del sole di quel che fossero tutti i lor convicini. Noi siam di parere che l'appellassero *Adad*, vale a dire uno oppur solo. La maggior parte de' loro re, da noi conosciuti per mezzo della Scrittura, portavano il medesimo nome. Attesta pur anche Macrobio⁽²⁾ che gli Assirii davano il nome di *Adad* al più grande de' loro dèi, a cui univano la dea *Atergatis*, attribuendo a queste due divinità un supremo potere sovra tutte le cose. La figura di *Adad* era rappresentata colla testa coronata di raggi rivolti verso terra, e quella di *Atergatis* con raggi che salivano in alto. Siamo persuasi che il prefato scrittore ha posto *Assirii* invece di *Sirii*: errore per altro non poco ordinario tra gli antichi, i quali non distinguevano troppo bene questi due popoli. Ci descrive Erodiano⁽³⁾ una statua del sole della città di Edessa in Siria, la quale è diversissima da quella di Macrobio; ed era una grossa pietra rotonda, che andava diminuendo a poco a poco, e terminava in punta: *Ab imo rotunda, et sensim fastigiata*. Tal dio veniva chiamato *Elagabalo*. L'imperatore Antonino, a cui fu dato il medesimo soprannome, fe' trasportare a Roma quel famosissimo sasso, e volle che a lui si rendessero gl'istessi onori che gli si rendevano antecedenemente in Edessa. Attesta Sifilino che il prefato imperadore gli sacrificava i bambini: il che ci determina a credere che tal dio fosse altresì lo stesso che Moloe.

Adramelec
e Anamelec

Ci seopre ancor la Scrittura certe altre divinità che probabilmente son le medesime che il dio degli Ammoniti,

(1) Δύο θαμάλις χρυσᾶς. Vide 3 Reg. XII. 28; XIX. 18. Jerem. II. 28; VII. 9; XI. 13. 17; XIX. 5; XXXII. 35. Osee II. 8. Sophon. I. 4. Tobie I. 5. Τῇ Βαβλ τῇ θαμάλι. L'ebreo stesso le chiama alcune volte giovenchè. « *Vaccas* (תַּחֲשֻׁבִּים) *Bethaven coluerant habitatores Samarie* ». Osee X. 5. — (2) Macrobi. I. 1 Saturnal. c. 23. — (3) Herodian. I. 5.

cioè di *Anamelech* e di *Adramelech*, adorate dai Sefarvaini, popoli mandati ad abitare nel regno di Samaria in luogo degli antichi cittadini trasportati altrove dai re di Assiria. Il fondamento della nostra conghiettura si è che que' popoli bruciavano i proprii parti in onore de' loro dèi: *Qui erant de Sepharvaim comburebant filios suos igni Adramelech et Anamelech, diis Sepharvaim*⁽¹⁾; e che il primiero soggiorno dei medesimi poteva essere⁽²⁾ verso l'antico paese de' Medi. I nomi di Anamelec e Adramelec, secondo la ebraica etimologia, posson significare, il primo un *re magnifico*⁽³⁾, ed il secondo un *re dolce e benigno*⁽⁴⁾. Stimma Vossio⁽⁵⁾ che Anamelec possa pur dinotare un *Dio che rende oracoli*: *hana*, חנא, in ebreo significa *rispondere*. Se si vuol derivare dall'arabo قَانٍ, *gani*⁽⁶⁾, ricco, ovvero *gigana*, غَنِيَانٍ, ricchezze, può tradursi *re ricco*, o veramente *re delle dovizie*. Adramelec importa *re*, o *dio magnifico*. Io crederci volentieri che Anamelec fosse la dea Annea o *Anai*, sì celebre ne' paesi vicini all'Assiria, come vedesi da Strabone⁽⁷⁾, la quale è la stessa che Diana o la luna; e Adramelec il sole, convenendogli specialmente il nome di *dio magnifico*.

Ciò che potrebbe far qui ostacolo sarebbe il dar noi ad *Anai* o alla luna il nome di *re*, *Ana-melech*, che non si affa punto ad una dea; ma dee riflettersi che gli antichi non distinguevano bene spesso il sesso delle loro divinità. La Scrittura medesima non fa mai tal distinzione: anzi non ha termini per significare una dea; e quando parla di Dagone e di Astarte, che secondo tutte le apparenze erano l'una la dea *Derceto* o *Atergatis*, e l'altra *Astarte*, dea de' Sidonii, ella parlane come di due dèi⁽⁸⁾. Certifica Arnobio⁽⁹⁾ che i Pagani servivansi d'ordinario di questa formola nelle loro preghiere: *Sive tu deus es, sive tu dea*. Vedesene pure un esempio in Ma-

sono probabilmente gli stessi che Moloc.

(1) 4. Reg. XVII. 31. — (2) Veggasi la *Dissertazione sul Paradiso terrestre*, tom. 1. Dissert. pag. 390. — (3) Da חָנָן, *possente, magnifico*, e חָנֵן, *re*. — (4) Da דָּלֵךְ, *dolce, benigno*, e רַחֵם, *re*. — (5) *Foss. de origine et progressu idol.* l. 2. c. 5. — (6) غَنِيَانٍ. — (7) Strab. l. XI., et l. XV. — (8) 1. Reg. V. 7: «Dura est manus ejus super nos, et super Dagon deum nostrum». 3. Reg. XI. 5 et 33: «Astartem deam Sidoniorum, et Chamos deum Moab et Moloch, deum filiorum Ammon». Nell'ebreo queste tre divinità vengono egualmente chiamate חָנָן, *deum*, come Dagone. — (9) *Arnob. contra gentes*.

erobio ⁽¹⁾ nel riferire la supplica che adoperavasi per chiamar fuori gli dèi da una città assediata. Cotesta massima dell'antica religione pagana si osservava principalmente rispetto alla luna, credendola di due sessi, al dir di Plutarco ⁽²⁾. Eravi *deus lunus* e *dea luna*. L'istesso Apollo, o il sole, era adorato sotto i due sessi, come pur Mitra. Si vide di sopra da Erodoto che Mitra appo gli Assirii era lo stesso che Alilat tra gli Arabi. Era la luna riverita qual dio nella Siria, nell'Armenia e nella Mesopotamia, e rappresentavasi vestita da uomo; e veggonsi inttavia certe greche medaglie nelle quali si scorge improntata con abito e nome di un uomo, e col capo coperto all'armena. Accerta Sparziano ⁽³⁾ che quei di *Charres* nella Mesopotamia si davano ad intendere che chiunque tenesse la luna per una dea sarebbe sempre mai soggetto a sua moglie; e all'incontro coloro che l'avessero considerata qual dio, sarebbero sempre padroni delle lor donne; e aggiugne che, quantunque i Greci e gli Egizii dessero talvolta il nome di femmina o di dea alla luna, ne' loro misterii la nominavano dio: *Mystice tamen deum dicunt*. Bacco, che come si è mostrato era lo stesso che il sole, veniva pure rappresentato con de' corni, e sotto sembianza di donna, come da Porfirio ⁽⁴⁾ raccogliesi. Non è dunque hen certo se Moloc significhi il sole o la luna, per darsi tanto comunemente il nome di dio a questa dea. Sicchè non dee recar maraviglia se noi prendiamo Anamelec per una dea, benchè porti il nome di re.

Sacrificii di
vittime umane
in onore della
luna.

Convien pur dare a dividere che i sacrificii di vittime umane non erano men comuni in onor della luna che ad onore del sole. Racconta Strabone ⁽⁵⁾ che nei paesi vicini all'Arasse (verso appunto quel sito ove noi poniamo i Sefarvains) si adorava principalmente la luna, avendo un famoso tempio presso l'Iberia. Il sacerdote di quell'adoratorio ocenpava il primo posto dopo il re, e governava una gran ciurma di schiavi alla dea consecrati. Era poi solito che ogni anno talu-

(1) *Macrob. Saturn. lib. 3. c. 9.* — (2) *Plut. de Iside et Osiride.* Μάγιστρα τὴν σελήνην τοῦ κόσμου καλοῦσι, καὶ φύσιν ἔχειν ἀρσενόθυλον οἶονται. — (3) *Spartian. in Caracall.* — (4) *Apud Euseb. Preparat. l. 3. c. 11.* Διόνυσος κοῖνα πρὸς τὴν κόρην ἔχει τὰ κέρατα, ὅτι δὲ θελήματός. — (5) *Strabo l. 11.*

no di quegli schiavi, spinto, a quel che credevasi, da soprannaturale impulso, fuggivasene tra' boschi, dimorandovi vagabondo fintantochè fosse preso dal sacerdote, il quale avendolo nelle mani lo poneva in catene, e dopo averlo sonnosamente nutrito per tutto l'anno, conducevalo colle altre vittime per essere sacrificato alla dea. Facevansi simili obblazioni alla dea di Siria, di cui favella Luciano, la quale era probabilmente la luna. Portavano i genitori i loro figliuoli chiusi in certi sacchi nell'alto del vestibolo del tempio, per precipitarli di colà nel cortile; e allorchè quelle vittime sfortunate si lamentavano, rispondevano que' barbari ch'essi non erano loro figliuoli, ma bensì de' tori. I sacrificii crudeli che si facevano a Diana nella Taurica sono a tutto il mondo ben noti; e Strabone attesta (1) che il suo culto e le sue cerimonie s'introdussero eziandio nella Cappadocia e in Arabia.

Si mirano in Roma due antiche figure sopra di un medesimo marmo, che posson dare qualche schiarimento alla materia che trattasi. Trovansi queste al presente negli Orti Farnesi; e Seldeno crede esser quelle di cui parla Zozimo, trasferite già da Palmira a Roma dall'imperatore Aureliano. Leggesi nella base di quelle statue la seguente iscrizione in greco: *Ad Aglibolo e Malacbelo, dèi della patria* (2). Vuole il prefato scrittore che Aglibolo sia lo stesso che Elagabalo, divinità adorata da' Palmiriani; e che Antonino, cognominato Eliogabalo, se trasportare a Roma. Deriva egli *Aglibolos* dall'ebreo *הגל*, *hagl*, tondo, e *באל*, *baal*, signore. Il dio Elagabalo era un sasso rotondo, come già si è detto, e dinotava il sole; e Malacbelo, il dio Belo: ma io amo meglio dire che *Malacbelus* fosse la luna. Vero è che il nome di Malacbelo era il nome di un dio; ma noi abbiam dimostrato che tal nome conveniva parimente alla luna; e di più Malacbelo è ordinariamente rappresentato colla luna falcata sul dorso: ciò che non convien che alla medesima luna. Il nome di *Malacbelus*, che letteralmente significa *dio-re*, rende palese la gran venerazione che aveasi per sì fatta divinità, e giustifica vieppiù quanto dicemmo, esser credibilissimo che Moloc fosse il dio *Luno*.

Figure antiche degli dèi Aglibolo e Malacbelo.

(1) *Strabo* L. 12. 16.

(2) ΑΓΛΙΒΩΛΛ ΚΑΙ ΜΑΛΑΚΒΗΛΩ ΠΑΤΡΙΩΙΣ ΘΕΟΙΣ.

esser Bacco lo stesso che il Belo de' popoli di sopra all'Eufrate, che l'Amnone de' Libii, che l'Apis degli Egizii ed il Giove degli Assirii. Ansonio ⁽¹⁾ ragionando del sole gli fa dire: « Io nell'isola di Ogigia son chiamato Bacco, » prendemi l'Egitto per Osiri, e gli Arabi per Adone ⁽²⁾ ». Non la finiremmo mai se volessimo qui rapportare i varii nomi che si davano al sole, i quali già furono da Macrobio raccolti ⁽³⁾.

Non era in ciò meno privilegiata del sole la luna. Diana, in un inno di Callimaco, prega Giove di conservarle la prerogativa di parecchi nomi ⁽⁴⁾. Apuleio ⁽⁵⁾ fa tenere il seguente discorso alla luna: « Io son conosciuta appresso » i Frigi sotto il nome della madre degli dèi; mi chiamano gli Ateniesi Minerva; i Cipriotti mi danno il nome di Venere di Paffo; i Cretesi quello di Diana; i Siciliani quel di Proserpina; a Eleusi io sono l'antica Cerere; altrove Giunone, Bellona, ovvero Hecate, Nemesis Ramusia. Ma gli Etiopi, gli Ariti e gli Egizii mi attribuiscon quel nome che a me veramente conviene, e Iside mi appellano ».

Ciò bene considerato, non reccherà stupore il dirsi da noi che il dio Moloc degli Ammoniti era il sole, o la luna; ed esser lo stesso che Baal-Scemès e Astarte dei Fenicii, che Osiri e Iside degli Egizii, che Dioniso e Alilat o Venere Celeste degli Arabi, che Mitra de' Persiani, Belo degli Assirii, Anamelec e Adramelec dei Sefarvaini, Annea de' popoli dell'Arasse, che il Saturno

(1) (Questo è uno sbaglio: Ansonio intende parlare di Bacco, come lo prova l'epigrafe del suo epigramma (il XXIX.), *Myobarbium* (secondo Turn. et Scal., o *mixtobarbarum* secondo Lilius) *LIBERI patris, signo marmoreo in villa nostra omnium decorum argumenta habentis*. L'epigramma precedente, che è in greco, e di cui il XXIX. non è che la traduzione, ha per titolo *LIBERO patri*. Ora questa voce *Liber* non si è mai applicata al sole).

(2) « *Ogygia me Bacchum vocat;
Osirin Aegyptus putat;
Mystæ Phanacem nominant,
Dionysion Indi existimant,
Romana sacra Liberum,
Arabica gens Adoneum,
Lucanianus Pantheum.* »

(Epigr. XXIX.)

(*Ogygia* significa la Beozia, e Bacco era di Tebe. Ved. il Comment. d' *EL. Vinetus*). — (3) *Macrob. lib. 1. c. 18.* — (4) *Πολυνουμίζ.* — (5) *Apul. Metam. l. XI.*

di Fenicia, l'Amilea di Cartagine, l'Adad e Atergatis dei Sirii, l'Elagabalo de' Palmiri, la dea di Siria di Jera- poli, l'Aglibolo e il Malacbelo di Palmira; finalmente il medesimo che Apollo, Baceo, Adone, Diana, Venere, la Luna e Luno: volendo tutto ciò significare la stessis- sima cosa, cioè il sole e la luna.

PARTE SECONDA.

Sopra Beelfegor; Camo ed altri dèi moabiti.

Noi ponghiamo qui insieme *Beel-phegor* e *Chamos*, perchè Mosè gli dà a conoscere ambedue come adorati da' Moabiti. La Scrittura parla ancora in alcuni luoghi di *Nabo*, di *Baal-Meon* e di *Baal-Dibon*, a' quali rendevasi probabilmente da que' popoli un culto idolatro. Esamine- remo ora unitamente tutte queste divinità, per non es- sere obbligati a ripetere tanto spesso le medesime cose: essendo per altro credibilissimo che sotto costesti nomi diversi non s'intendesse che l'istessa deità, vale a dire il sole, Adone, oppure Osiri. Dopo aver riferito ciò che la Scrittura ci fa sapere di queste false divinità, e quel che ordinariamente di esse favellasi, noi proporremo su questo argomento le particolari nostre congetture.

Ciò che dice
la Scrittura di
Camo.

Il nome di *Chamos*⁽¹⁾ deriva dalla radice araba كمش che significa *affrettarsi, andar presto*. Adoravano i Moabiti siffatta divinità, considerandola come loro re e sovrano. Chiama talvolta la Scrittura i Moabiti⁽²⁾ *sudditi*, o *po- polo di Chamos*. I profeti⁽³⁾ si rivolgono a Camo e al suo popolo per predir loro la futura disgrazia e il co- mune servaggio. Finalmente nel libro de' Giudici⁽⁴⁾ ten- gono gl' Israeliti il seguente discorso a' Moabiti, i quali ripetevano le terre conquistate già dagli Ebrei sopra gli Ammorrei al tempo di Mosè, e che appartenevano al- l'antico dominio de' Moabiti. *Nonne ea quæ possidet Cha- mus deus tuus tibi jure debentur? Quæ autem Dominus Deus noster victor obtinuit, in nostram cedent possessionem*. Si sa che Salomone alzò un tempio al dio dei Moabiti sovra la montagna posta dirimpetto a Gerosoli-

(1) שֶׁחַם. — (2) Num. xxi. 29. Jer. xlviii. 46. — (3) Jer. xlviii. 7. — (4) Jud. xi. 24.

ma, e che questo tempio durò fino all'epoca di Giosia che lo distrusse⁽¹⁾; ma non ci viene indicato in manifesta maniera in che consistesse tal culto, neppure quale si fosse la figura dell' idolo, nè tampoco quali i sacrificii che a lui si offerivano. Ecco quanto possiamo cavare dalla Scrittura per ravvisare cotesta divinità.

La somiglianza de' nomi di *Ammon* e di *Chamos* fa credere a non pochi essere questi déi gl'istessi, l'uno in Egitto, e l'altro nella terra de' Moabiti. Vuole Macrobio⁽²⁾ che Ammone dinotasse il sole; e i corni che a lui appropriavansi figurassero i di lui raggi. Il culto di Ammone era sparso non solo in Egitto, ma nella Libia ancora, in Etiopia, nell' India, e nell' Arabia, ove abitavano i Moabiti⁽³⁾.

Ciò che comunemente si dice di Camo.

*Quamvis Æthiopum populis Arabumque beatis
Gentibus atque Indis unus sit Juppiter Ammon.*

Il nome *Camo*, che significa *velocità* e *prontezza*, conveniva perfettamente al sole, esprimendosi con ciò il rapido moto che gli si attribuiva intorno alla terra.

Ci parlano gli autori profani del dio *Homannus* e di *Apollo Chomeus*, divinità che rappresentavano il sole. Dice Ammiano Marcellino⁽⁴⁾ che fu tratta la statua di *Apollo Cameo* dal suo tempio per collocarla in quello di *Apollo Palatino* in Roma. Favella Strabone⁽⁵⁾ del dio *Omano*, al cui onore mantenevasi in Oriente un fuoco perpetuo, e massime nella Cappadocia e nella Persia. È ben noto essere in onor del sole che si facevano simili fuochi; nè dubitiamo che non si facessero in que' recinti o templi scoperti di cui ci ragiona la Scrittura sotto il nome di *Chamanim*⁽⁶⁾, e Strabone sotto quello di *Pyreia*, (*Πυρεία*), o di *Pyrætheia*. Io stimo ancora che le città dei *Comani* nel Ponto, nella Pissidia e nella Cappadocia, derivino il loro nome da *Chamos*, o da *Chamanim*. Miravansi nelle prefate città templi famosi dedicati a *Bellona*, ch'io credo la stessa che *Beel-Ana*, ovvero *Anais*, la luna o

(1) 3. *Reg.* xi. 7; 4. *Reg.* xxiii. 13. — (2) *Macrob. Saturn.* l. 1. c. 21. — (3) *Lucan. lib. ix. Pharsal.* — (4) *Ammian. lib. xxiii.* « *Arulsum sedibus simulacrum Chomei Apollinis, perlatus Romam, in æde Apollinis palatini deorum antistites collocaverunt.* » — (5) *Strab.* l. xv. — (6) *Levit.* xxvi. 30; 2. *Par.* xxxiv. 4: « *Destruxeruntque coram eo aras Baalim, et simulacra que superposita fuerant* (Hebr. *הַמִּזְבֵּחַ וְהַמִּשְׁכָּה שֶׁנֶּחֱדָשׁוּ בְּעֵינֵי הַמֶּלֶךְ*) *demoliti sunt.* » 1. *Is.* xvii. 8: « *Lucos et delubra* (Hebr. *הַמִּשְׁכָּה וְהַמִּזְבֵּחַ*) *demoliti sunt.* » *Ibid.* xxvii. 9. *Ezech.* vi. 4: « *Confring. simulacra vestra* (Hebr. *הַמִּשְׁכָּה וְהַמִּזְבֵּחַ*).

Diana⁽¹⁾. Convien ridursi a memoria ciò che dicemmo, nella prima parte di questa dissertazione, del culto della luna e del sole, sì frequentemente confusi, e de' nomi di questi due luminari così spesso cangiati, e in tante guise variati in Oriente.

I templi di Camo erano ordinariamente situati sul ridosso di qualche eminenza; e già lo vedemmo da quello che a lui costruì Salomone. L'adoratorio eh' ei teneva sul monte Nabo fece probabilmente chiamare col nome di *Nabo*. Mosè, raccontando ciò che operò Balaam per compiacere al re di Moab, dice che questo principe guidollo sopra le altezze di Baal⁽²⁾: il che non può intendersi se non delle colline consacrate a Camo, essendo generico il nome di Baal, e non avendo parlato Mosè che solamente del dio Camo.

Tengono alcuni commentatori che *Chamos* sia il medesimo che *Comos*, il quale in greco significa il dio della dissolutezza e della intemperanza, in quella guisa che *Phegor* importa il dio de' sozzi piaceri. *Comos* indica il dio Bacco o Dioniso; *Phegor* il dio Priapo: l'uno e l'altro dir vogliono il sole, che intendevasi sotto il nome di queste due divinità. Di tanto e' istruisce Gerardo Giovanni Vossio⁽³⁾ ne' suoi libri della origine e de' progressi della idolatria. Ma è agevole di conoscere il debole di tali congetture, fondate soltanto su qualche conformità che s' incontra tra un nome greco ed una ebraica voce: prova in vero la più fievole che possa aversi in siffatta materia.

S. Girolamo⁽⁴⁾ e il numero maggior degl' interpreti giudicano esser Camo e Fegor la stessissima divinità: sentimento che a noi sembra il più certo. C'informa Pesiela che l'idolo di Camo era fatto di pietra nera in sembianza di donna. Nieeta vuole che fosse Venere. Tutto incerto.

(1) Strab. l. 12: Τὰ Κομνα καὶ τὸ τῆς Εὐβοῦς ἱερὸν. Cic., de lege Manil. Hirt., de bello Alex., c. 66: « Caesar venit Comana, vetustissimum et sanctissimum in Cappadocia Bellonae templum, quod tanta religione colitur ut sacerdos ejus dea, majestate, imperio et potentia, secundus a rege consensu gentis illius habentur ». Vide Cellar. Geogr. l. 3, c. 8. — (2) Num. xlii. 41. — (3) De orig. et progress. idol. l. 2, c. 8. — (4) Hier. in Is. xv: « In Nabo erat Chamos idolum consecratum, quod alio nomine appellatur Beelphegor ».

Chi pretende esser Camo un antico principe degli Ammoniti, a cui attribuivan que' popoli gli onori divini, non mancherà di dargli umana figura con reali divise. Ma quasi prove si adducono per difendere tal sentimento? Gli Ammoniti e i Moabiti non erano già antichi: la nascita di Ammone e di Moab figlinoli di Lot corrisponde a quella d'Isaac figlinolo di Abramo. I loro discendenti non poterono formare un popolo se non che nel tempo medesimo degl'Israeliti, vale a dire forse cento anni avanti la morte di Mosè. Ed è mai da credersi che nella età di quel legislatore avessero già imposto al loro principe il nome di dio? Ecco all'incirca ciò che comunemente dicesi intorno a Camo. Vediamo se ei riesce di trovare qualche cosa più accertata sovra di Beelfegor.

Beel-phegor, o il dio *Phegor*, è manifestamente il medesimo che *Priapo*. Origene e s. Girolamo diedero un gran corso a questa opinione, e fu abbracciata dalla maggior parte de' moderni interpreti. Dice Origene⁽¹⁾ che Beelfegor è un idolo di laidezza, e che Mosè non volle dichiarare in più chiara maniera di qual sorta si fosse tale mostruosissima turpitudine, temendo di contaminare le orecchie di quelli ai quali parlava. Soggiugne bensì che le donne si mostravano le più passionate pel culto di sì sconcia divinità; e s. Girolamo scrive lo stesso dopo di lui⁽²⁾: *Colentibus maxime feminis Beelphegor ob obsceni magnitudinem, quem nos Priapum possumus appellare*; stimando che gli uomini effeminati, e le donne prostitute a onore degl'idoli, si frequentemente memorati dalla Scrittura⁽³⁾, fossero gente consecrata a Beelfegor ovvero a Priapo. Il re Asa distolse sua madre Maacha da cotanto abbominevoli cerimonie, alle quali essa prescdeva. S. Girolamo in fine trae la etimologia della voce *Beelphegor*⁽⁴⁾, dicendo che significa *quegli che ha una pelle nella bocca*, cioè nell'estremità: così rappresentandosi quella oscena divinità. Narrano ancora di vantaggio i rabbini circa le sfacciatezze del culto di Beelfegor. Maimonide vuole⁽⁵⁾

Diversità di opinioni intorno a Fegor o Beelfegor.

(1) *In Num. XIV. Homil. 20.* « *Beelphegor, quod est idolum turpitudinis.* » E più abbasso: « *Beelphegor idoli nomen est quod apud Madianitas precipue a mulieribus colebatur* » — (2) *Hier. in Osee c. IV.* — (3) *Vide 3. Reg. XV. 13; 2. Par. XV. 16.* — (4) *Hier. in Osee IX:* « *Denique interpretatur Beelphegor, idolum tentiginis, habens in ore, id est in summitate, pellem, ut turpitudinem membri virilis ostenderet.* » — (5) *Vide Maimon. More Nebuch. p. 3. c. 46; et Yarchi in Num. XXV. 5.*

che si adorasse discoprendo al suo cospetto ciò che la verecondia ne insegna nascondere; e Jarchi attesta che a lui offerivansi gli escrementi: cosa per altro opposta a qualunque probabilità. Ma quel che molto favorisce la opinione la qual vuole che Fegor fosse Priapo, sono le impurità, registrate ne' Libri santi, le quali commettevansi nel culto del primo. *Ipsi autem intraverunt*, dice Osea (1), *ad Beelphegor, et abalienati sunt in confusionem, et facti sunt abominabiles, sicut ea quae dilexerunt* (Hebr. *secundum dilectionem eorum*). È noto con quale impudenza le figliuole di Moab inducessero gli Israeliti alla impudicizia (2); nè da veruno s' ignora chi fosse Priapo, e qual esser potesse il culto di questa sozzia sima divinità.

Pretesero alcuni interpreti (3) esser Fegor il dio Saturno, adorandosi costui nell' Arabia, ove stavano i Moabiti. Il nome di *Beel*, che diedesi a *Phegor*, si attribuisce pur anche a Saturno, i di cui sacerdoti stavano alla sua presenza senza vesti in una maniera in tutto e per tutto indecentissima. Ecco quanto può dirsi a favore di questa opinione, la quale non è certamente ben corredata di prove.

Vollero altri scoprire la natura di Fegor mediante la etimologia del suo nome, significando, dicono essi, questo termine in linguaggio caldeo, *votare il ventre*: donde conclusero che Fegor importar potesse il dio *Trullo*, di cui Minuzio Felice (4), Origene (5) e s. Girolamo (6) hanno parlato come di una divinità adorata in Egitto, come pare il dio *Rutto*. A simil genia di sporchi déi rendevano que' popoli ciechi, non meno che a' porri e alle cipolle, che a' eoceodrilli e a' lupi, che alla febbre, alla tempesta, al folgore e alla mala fortuna, gli onori divini. Ma è inutile il confutare sì deboli congetture, conoscendosene abbastanza la sivevolezza.

Sostennnero poi altri letterati (7) essere il nome di Beelfegor un termine di derisione dato al dio de' Moabiti, che tra loro il chiamavano *Baal-reem*, il dio del Tuono; ma gli Ebrei per ischernò lo denominarono il *Beel-phegor*, dio *Trullo*.

(1) Osee IX. 10. — (2) Num. XXV. 1 seq. — (3) Theodoret. in Ps.; Apolin. in catena in Psal.; Suidas; Mas. in Josue; Ottinger, Hist. orient., c. 7. — (4) Minut. in Octav.: « Nec Serapidem magis Aegyptii quam strepitus per pudenda corporis expressos contremiscunt. » — (5) Orig. contra Cels. — (6) Hier. in Is. I. XIII: « Ut taceam de formidoloso et horribili cepe, et crepitu ventris inflati, quae pelusiaca religio est. » — (7) Scal. Bucer. in Psalm.

Per l'istesso motivo appunto eglino mutarono il nome del dio di Acearon, chiamandolo *Beelzebub*, il dio delle Mosche; e imposero a Bethel, ov'erano i vitelli d'oro di Geroboamo, il nome di *Bethaven*, albergo d'iniquità. Finalmente Vossio⁽¹⁾ vuole che *Beelfegor* sia il sole e Priapo, essendo bene spesso posto quest'ultimo per il sole nella religion de' Pagani. Ei deduce la etimologia di Priapo dall'ebreo *Ab*, padre, e *Peor*, o *Phegor*, come chi dicesse il dio *Peor*, o il *Padre-Peor*, nel senso medesimo che i Pagani dicevano il Padre Giove, il Padre Nettuno, ec.

Parlando il Salmista di ciò che avvenne nelle pianure di Moab, quando gl'Israeliti si abbandonarono al culto di *Beelfegor*, dice una cosa che ha posto gl'interpreti in nuovi intrighi⁽²⁾: *Initiati sunt*, attesta egli, *Beelphegor*, *et comederunt sacrificia mortuorum*. Chi sono questi morti de' quali mangiarono i sacrificii? E quali sono questi sacrificii?

Intendono alcuni che sieno i sacrificii del medesimo *Beelfegor*, chiamato un *dio-morto*, per opporlo al vero Dio d'Israele distinto col nome di Dio vivente; di modo che il Salmista non avrebbe voluto dir altro che quel che racconta Mosè nel libro de' Numeri⁽³⁾: *Le figliuole di Moab invitarono gl'Israeliti a' loro sacrificii; essi ne mangiarono, e adorarono i loro dèi, e Israele fu iniziato, o consagrato a' misteri di Beelfegor*. S. Agostino⁽⁴⁾ ed alcuni altri sono molto conformi a questo sentimento qualora spiegano i *sacrificii de' morti*, chiamandoli vittime che offerivansi ad uomini morti. Sacrificarono in questa occasione gl'Israeliti ad uomini trapassati, come a Dio; ed in vero la maggior parte delle pagane divinità erano tutte uomini annoverati tra gli dèi da che fur morti.

Credettero altri che gli Ebrei in quest'occasione si fossero contaminati ne' funerali de' Moabiti, nelle cerimonie funebri e ne' conviti che facevansi in simili congiunture, e che avessero avuto parte a quelle funzioni che

(1) *Voss.*, de orig. et progressu idol. l. 2. c. 7. — (2) *Ps.* cv. 28. —

(3) *Num.* xxv. 2. 3: « *Quæ (filie Moab) vocaverunt eos (filios Israel) ad sacrificia sua: ut illi comederunt, et adoraverunt deos eorum; initiatusque est Israel Beelphegor* ». — (4) *Aug.* in *Ps.* cv; Item *Cassiodor.*, *Remig.* et alii.

ivi si praticavano. Si sa che i Pagani facevano delle obblazioni a' defunti, lasciando, al testimonio di Ovidio⁽¹⁾, in mezzo alla strada, sopra un tegolo coronato di fiori, grano, sale, pane inzuppato nel vino, e sparse violette. Ma chi ardirebbe accertare che ciò tra i Moabiti si costumasse? e qual attinenza può aver questo con ciò che qui agli Ebrei si rinfaccia?

Seldeno, nel suo Trattato degli dèi della Siria⁽²⁾, vuole che Beelfegor lo stesso sia che Plutone, ovvero il dio de' Morti, che potè esser chiamato da Davide *il morto*, o *la morte*; e che i sacrifici de' morti, menzionati dal Profeta, fossero obblazioni fatte alle anime o alle ombre de' trapassati a fin di placarle. Fonda tal sentimento sulla parafrasi di Apollinare⁽³⁾, la quale porta che gli Ebrei si contaminarono ne' sacrifici di Beelfegor, mangiando dell' catombe sacrificate a' morti. Si vede in Sanconiatone⁽⁴⁾ che Saturno annoverò tra gli dèi il suo figliuolo *Moth*⁽⁵⁾, ch' ebbe da *Rhea*, e che *Mot* fu adorato da' Fenici ora sotto nome della *morte*, ed ora con quel di *Plutone*. Parla questo scrittore anche di *Moth*, come uno de' primi principii delle cose, giusta la fenicia teologia. Afferma Plutarco⁽⁶⁾ che gli Egizii chiamavano talora Iside col nome di *Moth*, che significa *madre*; dice altresì, sull' attestazione di Archemaco di Eubea e di Eraclide di Ponto, che Serapide è il medesimo che Plutone, e Iside la stessa che Proserpina. Può tutto questo restringersi con dire che, secondo i teologi del paganesimo, Giove, Plutone e Bacco sono l' istessissima deità che il sole⁽⁷⁾.

(1) Ovid., *Fast.* II. v. 537:

*Tegula projectis satis est velata coronis,
Et sparsa fruges, parvaque mica salis;
Inque mero mollita Ceres, violaeque soluta:
Hae habeat media testa relictæ vinæ.*

— (2) *De Dīs Syr. syntagm.* I. c. 5.

— (3) Οἱ δὲ Βελφεγοροῖο μιανόμενοι τελετῇσι
Νερτιρίης ἐπάσθητο καταθιμένων ἱκατόμβης.

— (4) *Apud Euseb., Preparat.* I. I. c. 10. — (5) Tale è il nome della morte in ebreo e nella maggior parte delle altre lingue orientali. —

— (6) *Plut. de Iside et Osiride.*

— (7) Εἰς Ζεὺς, εἰς Ἄϊδης, εἰς Ἥλιος, εἰς Διόνυσος,
Εἰς θεὸς ἐκ πάντοισι

È molto difficile il dedurre un' accertata conclusione da tanta gran varietà di opinioni, e di fare una buona scelta tra tutte queste congetture per la maggior parte così mal fondate. Noi ammetteremo di buona voglia che *Chamos*, *Phegor* e *Moloch* sono in sostanza la medesima deità, e tutte contrassegnano il sole; ma è d'uopo accordare che il culto di Fegor e di Camo sembra molto diverso da quello di Moloc. Immolavansi a costui vittime umane; ma noi non veggiamo niente di simile nel culto di Fegor e di Camo. Dice il Profeta che i sacrificii di Fegor sono *sacrificia mortuorum*: laonde noi conghietturiamo che *Phegor* fosse per avventura lo stesso che Adone, o pure Osiri, le feste de' quali si celebravano a foggia di funerali de' morti, colle lamentazioni, co' pianti ed altre cerimonie lugubri: il che fa di mestieri esaminare con esattezza, non essendo stato sinora proposto da persona, che a noi sia nota, tal sentimento.

Fegor era una divinità cognita nell' Arabia e nella Palestina, alla quale si consecrarono gli Ebrei, e al cui onore si contaminarono colle figliuole di Moab, partecipando a' sacrificii de' morti allorchè si fecero iniziare ai misteri di sì turpe divinità; e conservata affezione al suo culto, vi consecrarono successivamente uomini e donne. Ecco quanto la Scrittura ci fa sapere di Fegor e della sua adorazione. Or tutto questo conviene al culto e alle cerimonie di Adone: dunque è probabile che Fegor fosse lo stesso che Adone.

È noto che il culto di siffatta divinità provien dall'Egitto, siccome la maggior parte delle pagane superstizioni. Iside, ovvero Venere, avendo perduto il suo sposo Osiri, o Adone, che da un cignale fu percosso nell'inguine, porse occasione alla festa in cui si deploreava colla dea la morte fatale del suo diletto, e terminati i gemiti e la gramaglia, si commettevano mille dissolutezze, per testimoniare alla dea la parte che prendevasi al giubilo eh' ella ebbe di averlo poi ritrovato. Non era solo in Egitto che si celebravano feste consimili: solennizzavansi parimente queste nella Giudea. Dice Ezechiele⁽¹⁾ che Dio gli fe' vedere nel tempio delle donne che piangevano Adone. Ci descrive Luciano⁽²⁾ quelle che

Camo, Fegor e Moloc significano il sole; Fegor potrebbe essere lo stesso che Adone, od Osiri.

(1) Ez. viii. 14. — (2) Luc., de dea Syria.

si celebravano a Biblo città della Fenicia. « Lamentavasi ognuno, die' egli, battevasi, e tutti in quei contorni erano a bruno abbigliati; indi facevansi i funerali di Adone: il dì vegnente dicevano eh' egli viveva, alzavano in aria la sua figura, tagliavansi, tanto gli uomini quanto le donne, i capelli, come fanno gli Egizii nella morte di Apis, e quelle che riesavvan di farlo, erano tenute a prostituirsi a onor della dea, che ordinava cerimonie sì sconee, offerendosi alla medesima il prezzo della infame prostituzione. Cadevano simili feste nella primavera, allorchè il fiume Adone gonfio pel disfacimento delle nevi del Libano, e rosseggiante per le terre de' luoghi donde passava, correva impetuosamente a scaricarsi nel mare ».

È molto probabile che Baruc⁽¹⁾ voglia pure indicare appresso i Babilonesi le stesse da noi ora descritte superstizioni, quando dice che i sacerdoti di Babilonia nelle loro solennità stavano assisi ne' loro tempj a capo nudo e raso, senza barba, e colle vesti squarciate, lamentandosi come nel luttuoso convito di un morto. Favella Macrobio⁽²⁾ del culto di Adone appo gli Assirii, e delle lamentazioni di Proserpina, e par che dica essere le memorate feste venute dall' Assiria, e di colà passate a' Fenicii; nota ancora che facevansi le sopradette cerimonie due volte l'anno, cioè nel mese in cui s'accorciaiano i giorni, e in quello che crescono: ovvero a' due equinozii dell' autunno e della primavera, e, per quanto diceasi, nel decimosettimo dì della luna. Parla Plutarco⁽³⁾ delle feste di Adone, che celebravansi in Atene nella primavera; e dice che in simili solennità congegnavansi dalle donne entro de' cataletti certi fantocci rappresentanti persone morte, e questi ponevano sulle vie per dove la pompa o la processione di Adone passar dovea, imitando esse co' loro lamenti quanto facevasi daddovero nelle maggiori gramaglie. Descrive Teocrito⁽⁴⁾ il lutto che di Adone celebravasi in Alessandria nel duodecimo mese, vale a dire

(1) Bar. vi. 30. 31. — (2) Saturn. l. 1. c. 21. — (3) Plut. in Alcib.: Ἀδωνίων γὰρ εἰς τὰς ἡμέρας ἐκείνας καθιστηκότων, εἰδωλὰ πολλὰ τοῦ νεκροῦ ἐγχομιζομένοις ὁμοία προύκειντο ταῖς γυναῖξι, καὶ ταρὰς ἐμύμουντο κοττομεναι. — (4) Theocr. idyll. xiv: Ἀδωνιάζουσαι ἡ Συρακούσαι:

... Ἀδωνιν ἀπ' αἰνίου Ἀχέροντος.
Μῆνι δυνδεκάτῳ μαλακαίποδες ἤγαγον ὕραι.

nell' ultimo mese dell' anno egizio, che cominciava all' equinozio dell' autunno. Avvenne finalmente nel sesto mese dell' anno santo, il quale principiava a Pasqua, che Ezechiele⁽¹⁾ vide nel tempio le donne che piangevano Adone. Convien ora osservare se questo tempo corrisponde a quello in cui si fecero iniziare a Beelfegor gl' Israeliti.

En in sequela del pessimo malvagio consiglio dato dal profeta Balaam al re Moab che le donne moabite indussero gl' Israeliti a portarsi alle lor feste, ad essere a parte de' loro sacrificii, ed indi delle dissolutezze che tenevano dietro a quelle superstiziose cerimonie. Mosè non accenna precisamente il tempo in cui ciò successe; ma pare che potesse avvenire cinque mesi in circa avanti la sua morte, la quale seguì nel principio del duodecimo mese dell' anno santo, corrispondente a quel di febbraio. Aronne, fratello di Mosè, morì il primo giorno del quinto mese dell' anno santo, nel quarantesimo anno dopo la partenza dall' Egitto⁽²⁾. Dalla sua morte a quella di Mosè vi fu un intervallo di sei a sette mesi, sicchè Aronne sarà morto alla fine di luglio, o al principio di agosto. Dopo questo tempo si accese la guerra contro il re di Arad, ma fu di poca durata, e s' inoltrarono gl' Israeliti dal monte Hor a linea retta verso il torrente di Arnon. Mosè non distingue che otto stazioni dalla montagna ove morì Aronne fino al detto torrente, il quale era sulle frontiere degli Stati di Sebon. Si fece la guerra a questo principe, indi ad Og, e ambedue rimasero cogli eserciti loro sconfitti; nè molto durarono queste due guerre, restando terminate con due battaglie che posero gli Ebrei in possesso di tutto quel paese. Fu in questa occasione che Balac re de' Moabiti spedì a cercare Balaam, il quale diede a' Moabiti il menzionato consiglio, ebe immantinente fu mandato ad effetto. Il narrato fin qui potè facilmente seguire dal fine di luglio sino ai diciassette o dieiotto di settembre; nel qual tempo si celebravano le feste di Adone, come sopra abbiamo dimostrato.

Essendosi dunque incontrate allora le feste di Fegor, o di Adone, le donne, ch' erano i principali ministri di culto sì abbagliate, v' invitarono gl' Israeliti, che in quel mentre stavano accampati a Setim nelle pianure di Moab, e che consideravano i Moabiti qual popolo amico,

(1) *Vide Ezech.* VII. 1. — (2) *Num.* XXXIII. 38.

tanto più per avere ricevuto ordine da Dio di non attaccarli. La israelitica gioventù, che già cominciava a gustare i frutti di sue fatiche e vittorie, eadde facilmente nella rete tesa loro da quelle femmine: quindi si portarono alle lor feste, parteciparono a' sacrificii e a' conviti che si facevano dopo il pianto di Adone, lasciandosi oltre a ciò strascinare in quelle dissolutezze, ordinarie sequele di cerimonie tanto vituperose.

Senso delle
leggi di Mosè
contro le ce-
rimonie pel
morto.

Noi punto non dubitiamo che le proibizioni fatte da Mosè⁽¹⁾ agli Ebrei di non radersi, di non farsi graffiature, o incisioni, di non istracciare le vesti, nè tagliarsi tutta la barba *per un morto*, o *per il morto*, non fossero direttamente opposte al culto di Adone, o di Fegor, oppure di Osiri, essendo questa la istessa divinità sotto tre nomi diversi compresa. Ecco le prove di tale opinione. Certa cosa è che nelle feste di Adone facevasi tutto ciò che d'ordinario si praticava nel vero lutto per la morte de' genitori e delle persone più care: i pianti, i sospiri, le lamentazioni, il percuotersi il petto, lo squarciare de' vestimenti, tutto questo miravasi nelle cerimonie accennate. Gli uomini si tagliavano i capelli, ma le donne lasciavangli sparsi, e talvolta strappavanseglie. Bione⁽²⁾ nell'epitaffio di Adone descrive gli Amori che piangono la morte di quel dio, con la testa rasa, e in atto di calpestare gli archi loro e le frecce. La sposa di siffatta divinità correva tutta piagnolosa tra le foreste⁽³⁾ a piè nudi e sciolto il crine. Le donne d'Alessandria, in Teocrito⁽⁴⁾, vanno altresì colle chiome sparpagliate, scoperto il seno, e squarciate le vesti. Apparisce da Aristofane⁽⁵⁾

(1) Lev. XIX. 27. 28: «*Neque in rotundum attondebitis comam, nec radetis barbam, et super mortuo non incidetis carnem vestram, neque figuras aliquas aut stigmata facietis vobis*».

— (2) Ἀμφὶ δὲ μιν κλαίοντες ἀναστεινάχουσιν ἔρωτες,
Κεῖράμνοι χαίτας ἐπ' Ἀδώνιδι (Epitaph. Adon.)

— (3) Ἀσπαίνοντα πλοκαμίδας, ἀνὰ δρυμοὺς ἀλαλάτῃ
Πενθελεία, νήπλεκτος, ἀσύνδρος (Ibid.)

— (4) Λύσονται δὲ κόμην, καὶ ἐπὶ σφυρὰ κόλπον ἀνείσαι.
Στήθεσι φαινομένοις (Idyll. XIV.)

— (5) Aristophan. Thesmophor.:
Ἀδωνικισμός οὗτος ἐπὶ τῶν τρυῶν.

E più sotto:

. . . . Ἡ γυνὴ ἐπὶ τοῦ τρυῶς
Κωπτίσθ' Ἀδώνιν φησίν.

che le femmine montavano frequentemente sopra i tetti per farvi in simili occasioni l'nsato piagnisteo. Or tutto questo si praticava in simil modo nel lutto ordinario non solo tra i Pagani, ma infra gli Ehrei ancora⁽¹⁾. Ne segue adunque che quando Mosè vieta le cerimonie *pel morto*, condanna le superstizioni di Fegor o di Adone: essendo per altro indubitato che ne' soliti funerali de' congiunti gl' Israeliti non credettero mai che fosse vietato loro nulla di tutto ciò che ai loro convicini era permesso.

Può riportarsi allo stesso culto di Adone o di Fegor la superstizione degl' Israeliti rispetto agli orti: rimproverando loro bene spesso i profeti⁽²⁾ i giardini ove facevano gli esercizi della falsa lor religione. A tutti è noto quello che i profani ci narrano degli orti d' Adone.

Allorchè Iddio proibisce a' sacerdoti del suo popolo di far gramaglia de' lor parenti, salvo per quelli di un certo grado, dice⁽³⁾: *Non si raderanno il capo nè la barba, nè si faranno incisioni, o graffiature; saranno santi, e consacrati al Signore loro Dio, e il di lui nome non contamineranno.* Ei dunque implicitamente permetteva, o più tosto snpponeva la medesima cosa lecita agl' Israeliti non sacerdoti. E altrove parlando Mosè ad Aronne e a' suoi figliuoli, dopo la morte di Nadab e di Abin, disse loro⁽⁴⁾: *Non discoprirete la vostra testa (col taglio de' capelli), e non istraccerete gli abiti vostri, in segno di tristezza per la morte di Nadab e di Ahin. Ma i vostri fratelli, i semplici Leviti, e tutto Israele facciano lutto per la sciagura che è avvenuta.* Egli adunque vuole che i semplici Israeliti, e i Leviti ancora, possano fare ciò che a' sacerdoti proibisce. In ultimo Geremia⁽⁵⁾ tiene ordine dal Signore di annunziare al popolo d' Israele ch' egli ha ritirato da loro la sua misericordia: *Che moriranno i piccoli e i grandi senza darsi loro sepoltura, che non si farà lutto per essi, che non si faranno incisioni, nè si taglieranno i capelli.* A che fare simili minacce agl' Israeliti se tutte queste cose erano appo loro condannate dalla legge, ed insolite? Minacciassi mai d' impedire che si faccia una cosa non usitata? Dice altresì Iddio ad Ezechiele: *Ti tolgo ciò che maggior-*

(1) V. il Comment. del Calmet, Genesi 2. 3. — (2) Is. 1. 29. — Ibid. LXV. 2. 3. — (3) Lev. XXI. 5. 6. — (4) Ib. x. 6. — (5) Jer. XVI. 5. 6.

mente tu ami; non farai lutto, nè piagnerai, nè dagli occhi tuoi cadranno le lagrime. Piagnerai senza parlare, non farai il lutto solito farsi pe' morti. Rimanga sovra il tuo capo la tua corona, starai calzato, non ti coprirai il volto, nè mangerai il cibo di quei che sono in gramaglia⁽¹⁾. Or senza dubbio il profeta avrebbe praticato tutto questo se Dio non glielo avesse proibito.

Convien però nello spiegare le leggi antiche aver non poca considerazione alla pratica di coloro ai quali furono date. Dee presumersi che almeno i più religiosi non si allontanassero intieramente dallo spirito, da' sentimenti e dalla osservanza delle leggi; ma come gli Ebrei più zelanti e più pii osservatori della legge non ebbero in alcun tempo difficoltà di fare il consueto lutto de' morti della loro famiglia con radersi i capelli e la barba, squarciarsi le vestimenta, ec., dee conchiudersi che Mosè non ebbe giammai intenzione di proibir loro simili cerimonie; e perciò è d'uopo cercare un altro senso alle leggi le quali sembra che loro le vietino.

E in vero quando attentamente consideransi le circostanze della legge nel Levitico, pare che Dio proibisca agli Ebrei le cerimonie del pianto verso di un morto; ma facilmente comprendesi eh' ei distrugger volea certe pagane superstizioni che regnavan fra essi, o presso i loro vicini⁽²⁾: *Non userete augurii*, dice il Signore, *non osserverete i sogni, non vi taglierete in tondo i capelli, non vi raderete la barba, non farete incisioni nella vostra carne per un morto, nè imprimerete sopra la vostra carne tagli, figure, ec.* Tosare in foggia tonda i proprii capelli era una cerimonia degli Arabi ad onore di Baceo; farsi delle incisioni e radersi la barba, erano segnali di lutto che prendevansi a onore di Adone, e probabilmente in ossequio di Fegor. L'uso di tali incisioni sopra la carne in memoria delle false divinità era, al riferir di Luciano⁽³⁾, una comune superstizione in tutto l'Oriente.

Lo stesso Mosè, poco prima di morire, ripetendo le leggi per innanzi già pubblicate, si esprime in una forma che in tutto e per tutto favorisce il nostro sentimento⁽⁴⁾:

(1) *Ezech.* XXIV. 16. 17. — (2) *Lev.* XIX. 26. 28. — (3) *Luc. de den Syr.* — (4) *Deut.* XIV. 1. 2.

*Siate, die' egli, figliuoli del Signore vostro Iddio: non vi inciderete, nè vi raderete interamente il capo per il morto, essendo voi un popolo consacrato al Signor vostro Dio. Convien por mente che dice questo dopo il culto di Fegor, e quindi dopo quel delitto dagl' Israeliti commesso. Si ebbe campo di potere qui sopra osservare che tosarsi i capelli, farsi delle incisioni, erano cerimonie del lutto di Adone. Evvi altresì su questo proposito un altro passo in Mosè che merita attenzione⁽¹⁾. Venendo gl' Israeliti a presentare le lor primizie al Signore fanno la professione seguente: *Non ne ho mangiate nel mio lutto, non ne ho adoperate per una cosa impura, e non ne ho consumate pei funerali*; o, secondo l'ebreo: *Io non ne ho fatta parte veruna al morto*. Che vuol dire sì fatta dichiarazione se non che quegli il quale offeriva al Signore le primizie de' frutti della sua terra non ne avesse riservato una benchè minima parte per offerirla ad Iside, considerata dagli Egizii come la inventrice dell' agricoltura, e di cui celebravasi il lutto per la perdita di Osiri nel principio della mietitura e della primavera? Protestavan gli Ebrei di non aver dato cosa alcuna de' loro raccolti per la cerimonia della gramaglia di quel morto, di quel falsissimo dio di cui si piangeva la morte; e di non aver fatto sacrifici, offerte e conviti in onore del trapassato.*

Da tutto ciò che abbiain detto fin ora può conchiudersi che il culto di Beelfegor era forse lo stesso che quello di Adone, e che verisimilmente chiamavano i Moabiti col nome di *Fegor* lo stesso dio al quale davano gli Egizii quello di *Osiri*, i Fenicii di *Adone*, i Frigi di *Athynes*, i Sirii di *Ati*, e gli Ebrei di *Thammuz*: imperocchè nel passo di Ezechiele⁽²⁾, ove legge la Volgata *Plangentes Adonidem*, porta l'ebreo, *Piangendo Thammuz*, o piuttosto il *Thammuz*, tale essendo precisamente la costruzione dell'ebreo, la quale sembra dinotare essere *Thammuz* un nome comune, come se si avesse voluto dire, *piangendo il nascosto*. Plutarco⁽³⁾ ci fa sapere che Manetone, autore egiziano, interpretava il nome *Ammuz*, che è lo stesso che *Thammuz*, per l'astruso, il nascosto,

Fegor è lo stesso che Adone o Thammuz.

(1) *Deut. xxxv. 14.*: «Non comedi ex eis in luctu meo, nec separavi ea in qualibet immunditia, nec expendi ex his quidquam in re funebris. (Hebr.: mortuo)». — (2) *Ez. viii. 14.* — (3) *Plut. de Is. et Osir.*

sia a cagione delle tenebre nelle quali tenevansi involti i misteri di quel preteso iddio, o sia perchè custodivasi in un cataletto o in un catafaleo a guisa di morto. Questo nome di *Thammuz* era comune in Egitto. Parla Platone⁽¹⁾ di un antico re di Tebe chiamato *Thammus*, e Plutarco⁽²⁾ d' un pilota egiziano dello stesso nome. Davano gli Egizii il nome di *Thammuz* al mese di gigno⁽³⁾. Tutto ciò concorre a provare che questo nome era egiziano; e ne risulta, come lo abbiain dimostrato, che le cerimonie e il culto d' Adone venivano in origine dall' Egitto. *Thammuz* era lo stesso che *Osiri*, sposo d' *Iside*⁽⁴⁾, al quale i Fenicii davano il nome di *Adone*, che significa *mio signore*; ed anzi si può dire che in Grecia non era conosciuto che sotto quest' ultimo nome. Non è quindi senza ragione che s. Girolamo, Teodoreto e la maggior parte dei commentatori hanno attribuito alle feste d' *Adone* ciò che il profeta Ezechiele dice delle donne che piangevano il dio *Thammuz*: questa stessa circostanza delle donne piangenti innanzi all' idolo dovette determinare i suddetti interpreti ad una tale opinione. Inoltre, come abbiain già fatto osservare, il tempo in cui quelle donne piangevano il *Thammuz* corrispondeva a quello nel quale celebravansi le seconde feste d' Adone, vale a dire verso l' autunno. Finalmente facevano i Frigi ad onore di Athynes⁽⁵⁾, e i Sirii in ossequio di Ati⁽⁶⁾, le medesime cerimonie da noi vedute tra gli Egizii per onorare Osiri, e appo i Fenicii in memoria di Adone. Siechè tutti questi nomi contrassegnavano una stessa divinità, cioè il sole, a giudizio degli antichi teologi del paganesimo.

Fegor è il
dio Oro degli
Egizii.

Noi erediaino di scorgere traccia del nome di *Fegor*, o *Pe-or*⁽⁷⁾, nel dio *Orus* antico re d' Egitto, figliuolo della dea *Iside*, cognominato *Apollo* o il sole⁽⁸⁾. Dice Diodoro⁽⁹⁾ che *Oro* era figliuolo della dea *Iside*, la quale, essendo egli stato ucciso da' Titani, lo ritrovò nell' ac-

(1) *Plat. in Phædro.* — (2) *Plut., de defectu oracul.* — (3) Il mese dello stesso nome nel calendario giudaico ricorre alla medesima epoca dell' anno (*Drach*). — (4) *Vide Steph. Bysant. nomine Amathus, Theodoret., de græc. affect. curatione, Sermon. 1., Cyrill. Alex. l. 2 in 11.* — (5) *Vide Macrob., Saturn. lib. 1. c. 21.* — (6) *Vide Lucian. de dea Syr., et alios.* — (7) La parola ebraica פֶּגוֹר si può egualmente pronunciare *Phegor* o *Pegor*. — (8) *Vide Macrob. loc. cit.* — (9) *Diod., Bibl. l. 1. c. 2.*

qua, e gli restitui non solo la vita, ma eziandio la immortalità. Dicesi altresì essere Oro l'ultimo degl'iddii che regnarono in Egitto. La dea sua madre gl'insegnò l'arte di predir l'avvenire, e quella di sanare le infermità, per la qual cosa acquistossi un'altissima stima nel mondo; e Iside stessa gloriavasi di averlo dato alla luce, come si legge nella iscrizione riferita dal sopraccitato scrittore: *Io sono la sposa di Osiri: io la prima che ho inventato i frutti; e madre sono del re Oro.*

Ecco chi erasi *Pe-or* dio de' Moabiti: il *Pe*, ovvero *Pi*, è l'articolo egizio; *Or* è il nome del dio di cui piagnevasi la morte, e successivamente festeggiavasi la risurrezione. Noi abbiamo nel nome del religioso abbate *Pior* e in Origene un resto del nome di questo vecchio dio. Solevano gli Egizii prendere il nome delle loro divinità. Noi ravvisiamo nella storia alcuni Egiziani col nome⁽¹⁾ di *Thammus*, ch'era lo stesso che *Adone*. È da notarsi che Erodoto non parla di *Thammus*, ma solamente di *Ammus*: laonde giudichiamo, che il *T*, o il *C*, in *Chammus* e in *Thammus* non siano punto della radice del nome.

ἌΔΩΝ, *Adoni*, in ebreo significa *mio signore*, nome che davano a' loro consorti le mogli, come si vede da Sara, che in tal guisa chiamava Abramo⁽²⁾. Sicchè *Thammuz*, o *Ammus*, potrà essere il nome proprio dello sposo d'*Iside*, e *Adone* il suo nome generico; similmente in *Beelphegor*, o *Baal-Peor*, come sta scritto nell'ebraico testo, *Baal* significa dio, *Pe* è l'articolo, *Or* è il proprio nome che davano gli Ebrei al dio de' Moabiti, che per derisione chiamavano *il morto*, come sopra si vide.

(1) *Herodot.* l. 2. c. 43: Ἀμμοῦν γὰρ Αἰγύπτιοι καλεῖσι τὸν Δία.—

(2) *Gen.* XVIII. 12: « Postquam consenui, et dominus meus (Hebr.: ἌΔΩΝ, *Adoni*) vetulus est ».

DISSERTAZIONE

INTORNO

AL GOVERNO DEGLI EBREI

E SINGOLARMENTE INTORNO AL SINEDRIO (*)

Principio
della repub-
blica degli E-
brei. Governo
di Mosè.

La repubblica degli Ebrei non fu propriamente formata se non dacchè Iddio ebbe dato loro la sua legge sul Sina, e che da Mosè ne fu assunta l'amministrazione, e dispostone, giusta le leggi del Signore, l'ordine ed il governo. Cercansi indarno una disciplina regolata e giudici israeliti con piena autorità in Egitto. Gli anziani che ivi veggiamo⁽¹⁾, e quei che soprintendevano a' lavori de' loro fratelli⁽²⁾, non esercitavano al più che una giurisdizione libera e volontaria, e non certamente un' autorità di comando. Mosè fu il primo che giudicasse da sovrano tutta la nazione d' Israele, esercitando sovra di essa un' assoluta giurisdizione; ed ei solo portò il grave peso di tutti gli affari fin tanto che Jetro suo suocero non giunse al campo del Sina. Questo prudente vecchione avendo considerato che Mosè stavasene tutto il dì assiso per giudicare le cause del popolo, fecesi animo di rimostrargli ch' ei stancavasi fuor di misura, e che finalmente si troverebbe obbligato di soggiacere a così grave fatica: perciò dovea dividere tanto penosa occupazione con qualche numero di persone di merito e di sperimentata prudenza, le quali gli dessero la mano nel governo del popolo. Sopra tal consiglio⁽³⁾ sta-

(*) La sostanza di questa dissertazione è del p. Calmet.

(1) *Exod.* III. 16. — (2) *Ibid.* v. 6. — (3) *Ibid.* XVIII. 25. 26: „ *Electis viris strenuis de cuncto Israel, constituit eos principes populi tribunos* (Hebr.: *chiliarcos*) *et centuriones et quinquagenarios et decanos: qui judicabant plebem omni tempore, quicquid autem gravius erat referbant ad eum, faciliora tantummodo judicantes.*

bili Mosè principi di mille, capi di cento, di cinquanta e di dieci nomini, per invigilare sopra quei che fidati venivano alla loro condotta, e a fine di terminare, secondo le leggi prescritte, i litigi, con obbligo di riferirgli soltanto, come a giudice ispirato da Dio e depositario della principale sua autorità, le cause più rilevanti e più ardue.

Osservossi per brevissimo tempo questa disposizione: imperocchè Jetro essendo arrivato al campo poco avanti la partenza degli Israeliti per Cadesbarne, subito dopo, cioè nel campo de' Sepolcri della Concepiscenza, ove si giunse in capo a tre giorni di marcia dal monte Sina, Iddio creò un corpo di settanta nomini, a' quali comunicò il suo Spirito, per aiutar Mosè nella condotta del popolo⁽¹⁾. Di qui traggono i difensori del Sinedrio la origine di quella famosa assemblea, di cui parleremo largamente tra poco. Ecco pertanto un senato di settanta anziani, alla testa de' quali stava Mosè, tutti pieni dello spirito di profezia, per governare e giudicare Israele. Questo nuovo stabilimento nulla pregiudicò a quello già antedecedentemente formato secondo il consiglio di Jetro. Ma può essere che la giurisdizione del primo fosse limitata allora a condurre il popolo pel civile, per la disciplina e per la guerra; e che tutti i gindizii ordinarii si dovessero terminare al tribunale de' settanta giudici, e gli affari di più grave rilievo alla presenza di Mosè: se pure dir non si voglia co' rabbini che i medesimi settanta anziani fossero del numero di quelli ch' erano già stati scelti per consiglio di Jetro, nel che io non iscorgo inconveniente veruno.

Continuò tal ordine in tutto il viaggio del deserto, vale a dire circa trentanove anni. L' esercizio di tal giurisdizione era non solo agevole, ma in certo modo necessario ancora in quel tempo, in cui il popolo, adunato in una sola comunità, non componeva propriamente se non una sola città andante. Erano comode e ordinarie le adunanze di quella magistratura; e non essendosi per anche moltiplicati quei lucri che procedono dal possedere fondi e capitali, erano per conseguenza meno frequenti le liti, e perciò tal numero di giudici era per tutto quel popolo sufficientissimo.

(1) Num. xi. 16.

Forma di go-
verno pre-
scritta agli E-
brei da Mosè.

Ma prevedendo il legislatore Mosè che nella terra promessa non si sarebbe potuto tenere la medesima regola de' giudizii, ordinò che si destinassero in ogni città giudici e magistrati per terminare le differenze del popolo⁽¹⁾; e che qualora sopravvenissero affari di maggiore importanza, o di più difficile discussione, fossero trasferiti a quel luogo che il Signore avesse eletto, per colà proporre la difficoltà a' sacerdoti della prosapia di Aronne, e al giudice che avesse allora suscitato il Signore: volendo che ad essi si prestasse obbedienza, e al loro giudizio si deferisse sotto pena di morte⁽²⁾. Comanda altrove⁽³⁾ ch' essendo commesso nel paese un omicidio senza saperne il malfattore, si facessero venire i sacerdoti, a cui apparteneva la cognizione di qualunque causa e di ogni ferita; i quali, unitamente cogli anziani della città più vicina, spiassero l'eseguito misfatto, per allontanare dal popolo gli effetti dello sdegno di Dio. L'autorità de' sacerdoti ne' giudizii vien anche benissimo stabilita in ciò che dice lo stesso legislatore⁽⁴⁾: *Se un falso testimonio accusa il suo fratello di prevaricazione, si presenteranno ambedue dinanzi al Signore, alla presenza de' sacerdoti e de' giudici che allora saranno; e dopo avere ben esaminato l'affare, se il testimonio vien convinto di falso, lo tratteranno in quella guisa ch'ei trattar volle il suo fratello.* Il parafraste Onkelos, le cui spiegazioni debbono essere di un gran peso contro ai rabbini, dice che le seguenti parole del Deuteronomio⁽⁵⁾: *Quelli che dissero al loro padre, od alla madre loro: Non vi conosco, si riferiscono a quei sacerdoti che nell'esercizio della giustizia, non avendo riguardo veruno alla carne nè al sangue, hanno solamente per oggetto il vero ed il giusto.*

(1) Deut. xvi. 18 « *Judices et magistratos constitues in omnibus portis tuis* ». — (2) Deut. xvii. 8. 9. 12: « *Si difficile et ambiguum apud te judicium esse perspexeris . . . et judicium intra portas tuas videris verba variari, surge et ascende ad locum quem elegerit Dominus Deus tuus, veniesque ad sacerdotes levitici generis et ad judicem qui fuerit illo tempore, quaresque ab eis, qui indicabunt tibi judicii veritatem . . . Qui autem superbiert, nolens obedire sacerdotis imperio qui eo tempore ministrat Domino Deo tuo, et decreto judicis, morietur homo ille* ». — (3) Deut. xxi. 5: « *Et ad verbum eorum omne negotium, et quidquid mundum vel immundum est, judicetur* ». (Hebr.: « *Et ad os eorum erit omnis causa et omnis plaga* »). — (4) Deut. xix. 16. 17. 18. 19. — (5) Deut. xxxiii. 9. 10.

E lo stesso Mosè conferma simile spiegazione al versetto che segue, quando dice che i figliuoli di Levi *conservarono i giudicii di Giacobbe e le leggi d'Israele*. Il profeta Ezechiele parla conforme a questa idea⁽¹⁾: *Allorchè nascerà, dice il Signore, qualche controversia, giudicheranno i sacerdoti i miei giudicii con obbligo di osservare e di far osservare le mie leggi e i miei comandamenti*; essi saranno giudici naturali della mia giustizia, ministri dei miei giudicii, e conservatori de' miei diritti. I Samaritani nella lor lettera a Scaligero testimoniano che danno una suprema autorità al loro sommo pontefice, portandosi avanti il suo tribunale le cause di tutte le città: ch' egli giudica il popolo, esercitando ancora il suo giudicio suo sopra i pensieri; e che tutto col suo consiglio decidesi. Felice colui che alla sua parola obbedisce, e disavventurati coloro che da lui si dipartono. Ecco la idea che dee formarsi dello stato degli Ebrei nel tempo della pace, e della fedeltà alle leggi divine.

Non intese Giuseppe in altra guisa le intenzioni di Mosè, dicendo⁽²⁾ che quel legislatore ordinò che si piantasse in ogni città un tribunale di sette giudici, con l'intervento di due leviti, per amministrare a' popoli la giustizia; che abbattendosi in qualche arduo affare, si portasse nella città eletta dal Signore per farlo decidere dal sommo pontefice, dal profeta, o dal senato; che il medesimo re non dovesse far nulla, nè cosa alcuna intraprendere senza il consiglio del supremo sacerdote e del senato. E nell'opera sua *contro Appione*, parlando della disciplina degli Ebrei, dice⁽³⁾ « che non può costituirsi governo più eccellente nè più giusto nè più santo di quello che ha per autore il sovrano monarca dell'universo. Sì gran Dio conferisce a' sacrificatori in comune l'amministrazione delle cose sante le più importanti; ma sopra tutti danno al sommo pontefice l'autorità. Ad essi, soggiugue, si appartiene la cura di far osservare la legge, e di mantenere la disciplina: eglino sono i giudici delle liti, e ordinano il gastigo de' rei. Qual forma dunque di

(1) Ezech. XLIV. 24: « Cum fuerit controversia, stabunt in iudiciis meis, et iudicabunt. Leges meas et praecepta mea in omnibus solemnitatibus meis custodient ». — (2) Joseph., *Antiq.* l. x. c. ult. — (3) *Idem cont. App. lib. II. p. 1073*, edit. Geneva, an. 1621: καὶ γὰρ ἐπὶ πάντων καὶ δικασταὶ τῶν ἀμφισβητημένων καὶ κολασταὶ τῶν κατηγνοσμένων οἱ ἱερεῖς ἐτάχθησαν.

governo può mai essere più perfetta della nostra? » Così la ebraica repubblica, giusta la idea del prefato scrittore⁽¹⁾, non era formata nè secondo le regole di monarchia, nè secondo quelle di popolare governo, ma bensì retta coll' autorità del medesimo Dio, a segno che poteva chiamarsi una teocrazia o governo divino. In fatto i sacerdoti e i giudici superiori giudicavano puramente come delegati del Signore; e stavano in certo modo assisi sovra il di lui tribunale, alla presenza dell' arca sua, e nel luogo da esso eletto, esercitando la sua autorità. Davasi termine a tutte le differenze secondo le sue leggi; ed anzi quelli i quali tenevano tal podestà erano bene spesso ispirati dal divino suo Spirito, avendo sempre mai l' *urim* e il *thummim*, mercè de' quali il sommo pontefice scopriva con certezza la volontà del Signore negli affari più rilevanti. Era poi principalmente del supremo sacerdote l' incarico, dice Giuseppe⁽²⁾, di far osservare le leggi, di giudicare le cause, di far castigare i colpevoli; e chiunque non istava a lui soggetto veniva punito con gli estremi supplizii, come reo di una empietà contro del medesimo Dio⁽³⁾.

Fu sul modello del governo da noi ora descritto che bisognò regolarsi in tutti i tempi della repubblica ebraica, qualora si volle ridurla alla esatta osservanza delle leggi mosaiche. Se non iscorgiamo tal disciplina puntualmente continuata in tutta la serie della storia della nazione, ciò procede perchè non si vide per lungo tempo una successione di giudici o di principi religiosi, nè i popoli costantemente affezionati alla lor religione, nè una pace durevole e sicura nello Stato. Qual modo, per esempio, di osservar l'ordine dei giudicii prescritti dal legislatore, in mezzo alle persecuzioni e a' servaggi che sotto i giudici l' uno all' altro succedonsi? Dee forse attendersi una puntuale osservanza delle leggi mentre che tutto il popolo si abbandona alla empietà e alla idolatria? Sarebbe dunque malagevole mostrare in ciò una perfetta conformità: convien quindi contentarsi di veder questo articolo osservato più o men fedelmente, secondo che il popolo ebreo fu più o meno a' suoi doveri applicato.

(1) *Jos. cont. App.* l. II. c. 6: Θεοκρατίαν ἀπέπειρε τὸ πολίτευμα, Θεῷ μάλιστα μόνῳ τὴν ἀρχὴν καὶ τὸ κράτος ἀναθεῖς. — (2) *Id.*, *ibid.*: Φυλάξει τοὺς νόμους, δικάσει περὶ τῶν ἀμφισβητούμενων, καλᾶσει τοὺς ἐλεγχθέντας. — (3) *Deut.* XVII. 12.

Governo degli Ebrei sotto Giosuè e sotto i Giudici.

Morto Mosè, il suo successore Giosuè non ha potuto così subito stabilire nella terra di Chanaan l'ordine dal legislatore costituito. Fu d'uopo di primieramente pensare a far la conquista di quel paese, indi a dividerlo; e Giosuè non sopravvisse se non pochi anni dopo tal divisione e l'ottenuto pacifico possesso della terra promessa. Allora fu che si vide in Israele una perfetta osservanza delle leggi sotto un capo così zelante e sì saggio. Per innanzi ei governava assolutamente la repubblica col sommo pontefice e con gli anziani d'Israele: tutto il popolo gli aveva promessa la stessa obbedienza da lor renduta a Mosè, minacciando di morte tutti coloro che alla sua voce fosser ritrosi⁽¹⁾. I principali del popolo con Giosuè si unirono in confederazione co' Gabaoniti⁽²⁾. Giosuè medesimo e il sommo sacerdote Eleazaro e i capi delle tribù si raccolgono per distribuire a sorte la terra di Chanaan ai figliuoli d'Israele⁽³⁾. Finalmente Giosuè già cadente radunò in *Sichem tutto Israele, gli anziani, i principi, i capi, i maestri*, cioè tutti i giudici e i magistrati che Mosè aveva ordinato di stabilire nella provincia per amministrarvi la giustizia; ed ivi rinnovò con esso loro l'alleanza tra il Signore ed Israele⁽⁴⁾.

Stettero le cose nello stato in cui le avea poste Giosuè sino a tanto che gli Israeliti non si posero in una funestissima indipendenza, che li condusse alla dimenticanza delle leggi divine, e che finalmente fu la cagione delle varie schiavitù nelle quali successivamente caddero sotto diversi popoli stranieri, passando alternativamente dal servaggio alla libertà, secondo che le loro scelleratezze o la lor penitenza portavano Iddio a punirli o a soccorrerli. In una sì stravagante vicissitudine non è da stupirsi che ben distintamente non veggasi tra gli Ebrei la forma dei giudicii. Quanto avvenne per cagion dell'oltraggio fatto alla moglie del levita, e per conseguenza della guerra dichiarata alla tribù di Beniamino, ci dà a conoscere un popolaccio libero e indipendente, che guidavasi di propria sua autorità. La medesima libertà appa-

(1) *Jos.* I. 10. 16. 17. 18. — (2) *Ibid.* IX. 15. — (3) *Ibid.* XIV. 1. 2. —

(4) *Ibid.* XXIII. 2; XXIV. 1. « *Omnes Israel, majoresque natu et principes ac duces et magistras.* (Hebr.: « *ac judices et ministros, litt. et scioterim* » »). Si parlerà di questi ufficiali nella *Dissertazione sugli ufficiali dei re di Giuda*, relativa ai primi due libri dei Re.

risce nell' affare di Mica e nella traslazione de' Daniti. La Scrittura ci fa parimente sapere che allora seguiva ognuno il suo capriccio, per non esservi re in Israele.

I giudici che Iddio di quando in quando suscitava per liberare e per governare il suo popolo, non ebbero una autorità universale in ordine a' giudicii, nè un potere che si estendesse sovra tutto Israele. Giudicavano bensì la porzione di quel paese da essi affrancato e che riconoscevali, ma in questo mentre gli altri contorni stavano o nella indipendenza, o in servitù; e convien confessare che a noi manca la distinta notizia del modo con che governavano, e della forma dei giudicii che si esercitavano sotto il lor reggimento. Ma sotto il governo di Samuele scorgesi maggior ordine e più di uniformità. Fu questo profeta per ben venti anni capo della nazione ebraica⁽¹⁾: visitò ogni anno la provincia, trattenendosi in Betel, in Galgala e a Misfat per ivi giudicare il popolo⁽²⁾. L'ordine dei giudicii regolato da Mosè osservavasi puntualmente in Israele, vedendosi gli auziani e i giudici del popolo⁽³⁾ venire a trovar Samuele ne' maneggi di conseguenza; e in nome del Signore decideva sovraneamente il profeta. Fatto poi carico di anni, destinò in Bersabea⁽⁴⁾ per giudici i suoi figliuoli; ma la pessima foggia del loro operare diè motivo a' principali d' Israele di recarsi a rimostrargli che tutto il popolo desiderava un re. Già è noto come passò questo affare.

Governo degli Ebrei sotto i re, da Saule fino allo scisma delle dieci tribù.

Lo stabilimento di un re sovra tutta la nazione sconcertò tutto l'ordine e la disciplina da Mosè così ben regolata. Egli avea preveduto ancora che gli Ebrei avrebbero preso un re: anzi avea formate certe istruzioni per la di lui direzione; ma o sia ch'ei giudicasse essere inutile fare de' regolamenti intorno alla disciplina, essendo mai sempre padroni i sovrani di apporvi e di mutarvi ciò che più lor piace, o sia che Dio si fosse riservato di far conoscere su questo punto i suoi voleri, come in vero il fece per mezzo di Samuele nella elezion di Saule, o sia finalmente che Mosè credesse che la disciplina da lui stabilita fosse incompatibile con l'autorità e

(1) Il p. Calmet qui segue la cronologia dell' Usserio. Giusta la cronologia del Marsham pel tempo dei Giudici, Samuele non governò che sedici anni. Veggasi la Prefazione sul libro dei Giudici. — (2) 1. Reg. vii. 15. 16. — (3) *Ibid.* viii. 1. 4. — (4) *Ibidem* v. 1.

il governo monarchico de' re, non ordinò rispetto a ciò cosa particolare; e sembra che Sanle uou s' immischiasse se non negli affari della guerra, lasciando ai giudici e ai sacerdoti l' istessa giurisdizione che aveano fuo allora goduta. Samuele in tutto il tempo che visse conservò sempre molto di autorità sopra il popolo, e anche sul medesimo re, il quale considerollo come il profeta del Signore e l' interprete de' snoi voleri, sino alla unzione di Davide.

Tosto che Davide si trovò in pacifico possesso de' snoi Stati, giudicò, e con ragione, che uno de' suoi principali e più importanti doveri fosse di amministrare per se medesimo a' snoi popoli la giustizia. La Scrittura ci dà contezza (1) che il suo figliuolo Assalom, aspirando al reame, stava ogni mattina alla porta del palazzo chiamando a sè coloro che aveano qualche negozio alla corte; e informandosi quali fossero le loro liti e pendenze, mostrava di approvarne le ragioni: *Ma, aggiungeva, non v' ha alcuno nominato dal re per ascoltarvi. Chi mi farà giudice sopra tutto questo paese, acciocchè tutti quelli che hanno affari vengano da me, ed io li giudichi secondo la giustizia?* Avendo Gioab istruita di nascosto una donna di Tecne (2) perchè si portasse a domandare a Davide la grazia a favor di Assalom dopo l' assassinio d' Amnon, finse questa donna di chiedere al re la grazia per uno de' snoi figliuoli, il quale, al dir suo, aveva ucciso il fratello in un privato litigio.

Amministrava Salomone la giustizia a' suoi sudditi, come Davide suo padre, alla porta del suo palazzo. Noi leggiamo ne' sacri libri la descrizione del suo trono (3), e la sapientissima decisione della famosa contesa (4) tra le due donne che vicendevolmente incolpavansi di aver soffocato l' nua dell' altra il bambino. Leggesi parimente (5) che questo principe si portò a Gabaon co' principi, co' centurioni e con gli altri capi della nazione; e per conseguenza tutti cotesti ufficiali erano destinati, secondo l' ordine di Mosè,

(1) 2. Reg. xv. 2. 3. 4. — (2) 2. Reg. xiv. 2 et seqq. — (3) 3. Reg. x. 18 et seqq. Trovasene una descrizione circostanziata nella seconda parafrasi caldaico-siriaca (thargum chéni) del libro d' Ester (Drach). — (4) 3. Reg. iii. 16 et seqq. — (5) 2. Par. 1. 2. « *Tribunis et centurionibus et ducibus et iudicibus omnis Israel* » (Hebr.: « *Chiliarchis et centurionibus et iudicibus et omnibus ducibus omnis Israel* »), et principibus familiarum n.

in ogni città per giudicare e governare il popolo. Teneva Salomone intorno a sè buon numero di consiglieri e di anziani, i quali, morto che fu, diedero quel sì savio consiglio al giovane Rohoamo, di cui però tanto malamente ei profitto⁽¹⁾.

Governo degli Ebrei sotto i re, dallo scisma delle dieci tribù fino alla schiavitù di Babilonia.

Il governo e l'ordine della repubblica d'Israele soffrì grandemente per la smembrazione delle tribù che abbandonarono la casa di Davide, unendosi a Geroboamo. Credè questo principe di non poter trovare sicurezza nella sua ribellione che in mutar religione, e con metter sopra, per quanto gli fu possibile, l'ordine da Mosè stabilito. Sicchè noi dobbiamo cercar solamente nel regno di Ginda la tradizione e la successione della vera disciplina e la forma dell'antico governo degli Ebrei.

Allorchè Giosafat formò il disegno della riforma de' suoi Stati, non tenne altra regola che la già ordinata da Mosè: onde destinò giudici in tutte le città di Ginda⁽²⁾, a' quali raccomandò la vigilanza, l'attenzione, e l'amore della giustizia, come ministri dell'autorità di Dio. Stabili parimente in Gerusalemme due tribunali: l'uno di sacerdoti e di leviti, l'altro di principi delle famiglie della nazione. Prendeva il primo cognizione delle cause appartenenti alla legge, a' comandamenti e alle cerimonie della religione, le quali venivano loro trasmesse da' giudici delle altre città. Il sommo sacerdote Amaria⁽³⁾ era il capo di questo collegio. Presedeva al secondo tribunale Zabadia, principe o capo di Giuda, costituito sopra ciò che riguardava l'ufficio del re, vale a dire sopra i giudicii degli affari politici, e di quelli che concernevano gl'interessi del pubblico e de' privati.

Geremia⁽⁴⁾ assai distintamente ci mostra, sotto Giosafat re di Giuda, i medesimi tribunali da noi osservati sotto di Giosafat. Avendo il soprannomato profeta pubblicate certe disere predizioni contra del tempio, venne condannato da' sacerdoti e da quei che passavano per profeti; e tutto il popolo si congregò nel tempio per questo soggetto.

(1) 3. Reg. XII. 6. 7. 8. — (2) 2. Par. XIX. 5 et seqq. — (3) Questo pontefice Amaria sarà forse lo stesso che Azaria menzionato nel 1.^o libro dei Paralipomeni, VI. 9, come pure il medesimo che Joachaz citato nella cronaca de' Giudici. Veggasi la *Dissertazione sopra i sovrani pontefici*, relativa ai Paralipomeni. — (4) Jer. XXVI. 8 et seqq.

Portato di tutto il seguito a' principi di Giuda l'avviso, salirono questi al palazzo del re, ove tenevano le ordinarie loro congregazioni, e andarono al tempio, dove i sacerdoti, gli scribi ed il popolo erano adunati, e vollero prender cognizione del motivo della condanna di Geremia. Sostennero i sacerdoti e i profeti in faccia di que' principi che Geremia era degno di morte; ma i principi annullarono la lor sentenza; quindi gli anziani del popolo rimosstrarono all' assemblea la ingiustizia del primo giudizio, dicendo che molti altri profeti avevano altre volte profetizzato, come Geremia, contro la città ed il tempio, senza che il re nè il popolo avessero per tal cagione fatto mai soffrir loro verun mal trattamento. Dal che si vede la estensione e la grandezza dell'autorevol potere de' senatori e de' principi del palazzo, e ciò dà bastantemente a conoscere il poco fondamento di quanto ci si vuol dar a credere intorno alla pretesa autorità del Sinedrio. Era poi tale la podestà de' principi di Giuda, che i medesimi re, massime in tempo di fiacchezza e dello sregolamento della disciplina, non potevano nè ardivano di lor contraddire. Avendo predetto Geremia⁽¹⁾ che la città di Gerusalemme sarebbe stata presa da' Caldei, si presentarono i principi al sovrano, facendogli istanza che fosse consegnato nelle loro mani il profeta, che co' suoi ragionamenti disanimava il popolo, acciò fosse trattato qual nemico di Stato. Sedecia rispose loro: « Egli sta in poter vostro: imperocchè non è lecito al re di niente negarvi ». *Ecce ipse in manibus vestris est; nec enim fas est regem vobis quidquam negare.*

Si può considerar di passaggio qual fosse al tempo del menzionato profeta l'autorità del secondo sacerdote, vale a dire di quello ch'era il secondo in dignità nel tempio, e che pur chiamavasi il *principe* o l'*intendente della casa del Signore*. Fassar, ch'era rivestito di questa dignità, regnante Gioachimo, battè Geremia, e il fe' metter prigioniero per aver profetizzato cose svantaggiose per Gerosolima⁽²⁾; e Semeia, scrivendo di Babilonia a Sofonia, che occupava la medesima carica sotto Sedecia, si esprime in questi termini⁽³⁾: *Il Signore vi ha costituito sacerdote...* ⁽⁴⁾

(1) *Jerem.*, xxxviii. 5. — (2) *Ib.* xx. 2. — (3) *Ib.* xxix. 26. 27. —

(4) Il testo aggiunge *pro Jojada sacerdote*. Quest'espressione imbarazza

affinchè siate principe nella casa di Dio, e poniate in carcere e in ceppi ogni uomo che sia invasato e profetizzi; e perchè non avete voi corretto Geremia, che imprende di profetizzarvi?

È molto probabile che i settanta anziani della casa d'Israele, veduti in ispirito da Ezechiele, i quali agli idoli offerivan gl'incensi⁽¹⁾, e quegli altri venticinque uomini che pur vide tra il tempio e l'altare degli olocausti, tenendo il dorso rivolto al tempio e la faccia verso l'oriente, e che rendevano al sole uel suo levarsi le loro adorazioni, è, dico, molto verisimile che tutte eoteste persone così distinte sieno gl'istessi giudici del tempio e del palagio di sopra accennati. Siccome erano i più spettabili e i più potenti del paese, nota altresì la Scrittura che furon condotti schiavi a Babilonia con Gioachimo⁽²⁾: *Transiit Joachim in Babylonem . . . et iudices terrae duxit in captivitatem*, ec.

Governo degli Ebrei dalla schiavitù di Babilonia fino al tempo dei re Asmonci.

La storia dell'accusa e del processo di Susanna⁽³⁾ è una prova che tra gli Ebrei osservavasi anche uella schiavitù una qualche formalità ne' giudicii, e che avevano giudici della loro nazione. Ma chi potrebbe descriverci qual fosse la disciplina, il numero, l'autorità e l'ordine di tali giudici? Ritornò Esdra nella Palestina⁽⁴⁾ con libera facoltà avuta da Artaserse di stabilire giudici nello Stato, e di costringere i rei a sottomettersi al loro giudicio, fino ad usare contra di essi la pena di morte quando la necessità il richiedesse. Parlando Giuseppe⁽⁵⁾ dello stato susseguente al ritorno della servitù, dice che fu stabilita una foggia di governo aristocratico, frammischiato di oligarchia; e che i sacerdoti vi godettero la principale autorità, fino al tempo degli Asmonci, nel quale rientrarono gli

gl'interpreti. Ognun sa che Joiada era gran sacerdote sotto Gion; è noto parimenti che Sofonia non era già gran sacerdote, ma solamente secondo sacerdote (4. Reg. xxv. 18). Il p. Calmet ed il p. De Carrières traducono: *Egli vi ha costituito pontefice come costui pontefice Joiada*; il che è spiegato da un altro traduttore a questo modo: *«Vi ha costituito sacerdote o vicario del pontefice, com'egli costui in addietro il gran sacerdote Joiada»*. Vuolsi osservare che l'ebreo מוֹשֵׁה potrebbe anche tradurre *sub Joiada sacerdote*. Se si leggesse *sub Saria sacerdote* sarebbe tolta ogni difficoltà. Saria era allora il primo sacerdote (4. Reg. xxv. 18), e Sofonia il secondo.

(1) Ezech. viii. 11. 16. — (2) 4. Reg. xxiv. 15. — (3) Dan. xiii. 28 et seqq. — (4) 1. Esdr. vii. 25. 26. — (5) Jos., Antiq. l. 11. c. 4.

Ebrei nello stato monarchico. Tutto questo vien confermato da quanto ci dice la storia del sommo pontefice Jaddo, che in qualità di principe degli Ebrei ricevè in Gerosolima Alessandro Magno⁽¹⁾; e dalle lettere di Areo re di Sparta scritte ad Onia sommo sacerdote e capo della nazione ebrea⁽²⁾. Trovansi di quando in quando privilegi conceduti agli Ebrei da' re d' Egitto e della Siria, a' quali furono successivamente soggetti, e che lor permisero di vivere secondo le loro leggi⁽³⁾, purchè pagassero ad essi principi que' tributi che lor si dovevano in qualità di sovrani. Ma in uno stato così debole e vacillante come quello degli Ebrei d' allora, sarebbe fuor di ragione l' addomandare una disciplina stabile e ben regolata.

La persecuzione che Antioco Epifane suscitò contro di loro scompigliò tutto il bell' ordine del governo. Mattatia pertanto e i suoi figliuoli, essendosi posti alla testa del popolo fedele, disposero gli affari della repubblica, dando loro una forma regolare. Giuda Maccabeo⁽⁴⁾, in un generale congresso tenuto a Masfa, destinò i capi del popolo, i tribuni, i centurioni, i capi di cinquanta e anche di dieci uomini. Gionata, fratello e successore di Giuda, avendo riuniti nella sua persona il sacerdozio e la suprema autorità, governò il popolo unitamente col senato; e il popolo stesso era a parte delle deliberazioni, come apparisce dalle lettere inviate in quel tempo dagli Ebrei a' Romani ed a' Laacedemoni. Era il loro Stato una vera repubblica, composta di un governo aristocratico e democratico; e allora fu eh' ebbe principio il famoso Sinedrio.

Aristobolo, figliuolo di Giovanni Ircano, avendo assunto il diadema e il nome di re, non lasciò di conservare nella repubblica pressochè l' ordine istesso che vi trovò stabilito. Il senato mantenne sempre una grande autorità; ma il popolo venne escluso dalle deliberazioni. Maneggiandosi i principi coll' intento di assodare la lor podestà, offesero quella del senato. Pompeo finalmente distrusse la forma del governo degli Ebrei col soggettarli all' impero romano, e riducendo in provincia la Giudea.

Governo degli Ebrei dal tempo dei re Asmonei fino alla total dispersione di quel popolo dopo la morte di G. C.

(1) *Joseph. Antiq.* l. 11. c. 1. — (2) *1. Mach.* XII. 20; *Joseph., Antiq.* l. 12. c. 5. — (3) *Joseph. Antiq.* l. 11. c. 2; l. 12. c. 13; l. 14. c. 13. — (4) *1. Mach.* III. 55. « Tribunos (Græc.: « Chiliarches ») et centuriones » etc.

Venutovi Gabinio alquanto tempo dopo Pompeo⁽¹⁾, vi alzò cinque tribunali in cinque principali città della provincia: il primo in Gernsalemme; il secondo a Gadara; il terzo in Amat; il quarto a Gerico; e il quinto in Sefora. Avea ciascuna città il suo assegnato distretto; e que' luoghi che da esse rispettivamente dipendevano avevan l'obbligo di rendersi ad agitare le cause.

Giulio Cesare⁽²⁾ avendo ristabilito Ircano nella dignità di sommo pontefice, gli concesse altresì la suprema podestà di giudicare sovra tutto ciò che concerneva le leggi della ebraica nazione. Erode, che nello stato semplice di privato venne costretto a comparire alla presenza de' giudici di Gerosolima, innalzato che fu al reame, usò contra di loro la sua vendetta, facendo passare a fil di spada tutti que' giudici, riserbando soltanto il famoso Sammea. Confessano i rabbini che circa quarant'anni⁽³⁾ avanti la distruzione del tempio fu tolto loro il giudicio del criminale; e la Gucmarra dice altresì che cento cinquant'anni prima era stata levata loro la cognizione delle cause pecuniarie⁽⁴⁾. Morto Erode, Archelao suo figliuolo fu spogliato de' suoi Stati, e relegato a Vienna di Francia; e i Romani tolsero agli Ebrei il diritto della vita e della morte. Osservasi che Albino, governatore della Giudea, fece gran minacce al sommo sacerdote Anano per aver adunato il senato senza la di lui permissione; e gli Ebrei mandarono segretamente ad Agrippa, a fine di pregarlo di far sapere ad Anano di non mettersi mai più a simile impresa⁽⁵⁾.

Ne' libri del Nuovo Testamento si veggono sempre i sommi pontefici alla testa del consiglio o del senato. Presedeva Caifa allorchè si deliberò sulla morte di Gesù Cristo, e pronunziò ch'era spedito che morisse un uomo pel popolo: *Quia expedit unum hominem mori pro populo*⁽⁶⁾. Fu il gran sacerdote che impose silenzio agli apostoli citati al suo tribunale, e a que' del consiglio⁽⁷⁾. Da lui prese Saulo lettere credenziali dirette a' capi delle sina-

(1) *Vide Joseph. , Antiq. l. 14. c. 10, et de Bello Jud. l. 1, c. 6 cit. edit.* — (2) *Ibid. , Antiq. l. 14. c. 17.* — (3) V. Talmud, trattati *Sinedrio*, fol. 41 recto, *Gnaboda-Zara*, fol. 8 verso, e la mia seconda Lettera agli *Israeliti*, pag. 293 (*Druck*). — (4) *Selden. , de Synedr. lib. 2. c. 15. art. 11.* — (5) *Joseph. Antiq. l. 20, c. 8.* — (6) *Joan. xviii. 13. 14.* — (7) *Act. iv. 6. 18.*

goghe, all' intento di perseguitare i Cristiani⁽¹⁾. Saulo medesimo⁽²⁾, divenuto di persecutore vaso di elezione, fu presentato innanzi al sommo sacerdote Anania, il quale comandò che gli fosse dato uno schiaffo. Ci rappresenta Giuseppe il sommo sacerdote Anano che prende la direzione della guerra nell' ultimo assedio di Gerosolima⁽³⁾. Ecco i fatti a' quali si può giudicare della disciplina degli Ebrei nelle varie rivoluzioni avvenute nella loro repubblica, da Mosè fino alla estrema totale desolazione di Gerosolima.

Distrutto il tempio e la città di Gerusalemme, non videsi più propriamente forma di repubblica infra gli Ebrei; e non sa comprendersi la sfacciataggine de' rabbini, che hanno ardimento di sostenere che il lor Sinedrio perdurò nella Giudea fino al quarto secolo dopo Gesù Cristo: imperocchè quand' anche si potesse mostrar qualche cosa di simile nel tempo scorso da Vespasiano fino all' imperatore Adriano, almeno dopo questo principe dovrebbero pur confessare che non solo non vi fu più assemblea giuridica di lor nazione nella Giudea, ma nè tampoco fu più loro permesso di entrarvi nè di trovarvisi. Seldeno⁽⁴⁾, per altro gran partigiano del Sinedrio, prova l' ultimo fatto in forma evidente, non solo con la testimonianza di autori stranieri, ma con quella ancora dei medesimi Ebrei.

Ecco la idea che la Scrittura e Giuseppe ci porgono della disciplina e del governo degli Ebrei da Mosè infino alla intera lor dispersione. Si penerà senza dubbio in accordare il da noi fin qui detto con quel che leggesi ne' rabbini; e varietà siffatta non può se non formare una disavvantaggiosissima prevenzione contra il lor sentimento: mercecchè in fine non hanno eglino altro sicuro canale d' onde abbiano potuto trarre ciò che ne spacciano, fuor che quello delle Scritture, le quali, come si è potuto vedere da quanto dicemmo, non sono in verun modo a lor favorevoli. Nel comparare gli uni agli altri i varii tempi della repubblica ehrea, è agevole il riconoscere, e non essere stata sempre la sua disciplina uniforme, e

Riassunto delle varie forme di governo degli Ebrei, da Mosè fino alla intera lor dispersione.

(1) *Act.* ix. 1. 2. — (2) *Id.* xxiii. 2. — (3) *Jos.*, de *Bello Jud.* l. 2. — (4) *Selden.*, de *Synedr.* l. 2. c. 7. art. 6; et in *addendis*; et *lib.* 2. c. 16.

che il governo veduto sotto Mosè era differentissimo da quello adottato sotto i giudici e sotto i re. Governava Mosè con assoluta e quasi monarchica potestà, temperata dall' assemblea de' settanta giudici, la cui fondazione leggesi nel libro de' Numeri. Sotto i giudici variissimo fu il governo: ora senza giudici e senza re in una totale indipendenza; ora soggetto a' giudici, ed ora sottoposto al dominio de' nemiei. Gli antichi re di Giuda amministravano personalmente a' loro sudditi la giustizia, come si dimostra dall' esempio di Davide, di Salomone e di Gioatan figliuol di Azaria⁽¹⁾. Ma nel declinamento del regno di Giuda i principi del popolo eransi arrogata una grandissima autorità sovra qualsivoglia sorta di affari. Dopo la schiavitù, sino agli Asmonei, fu sotto i sommi pontefici un' aristocrazia frammischiata collo stato popolare. I re Asmonei rintrodursero lo stato monarchico, che in ultimo fu da' Romani distrutto.

Qualora ciò sommariamente considerasi, pare che la prima intenzion di Mosè fosse di stabilire fra gl' Israeliti una forma di governo di cui avessero l' amministrazione i sacerdoti unitamente col principe o il giudice suscitato da Dio, in guisa però che i sacerdoti, come più istruiti e più disoccupati che non il giudice o il principe, sarebbero stati i giudici ordinarii delle difficoltà insorte intorno alla legge e in materia di religione (*Non peribit lex a sacerdote*, dicevan gli Ebrei sotto Geremia⁽²⁾); che il sommo pontefice sarebbe qual capo di tutti i giudici, e presidente di tutti i tribunali dello Stato; che a lui si recherebbero tutti gli affari spinosi e della più ardua discussione; che il principe sarebbe principalmente occupato alla esteriore difesa del popolo e nella guerra, a mantenere la disciplina e la buona regola uello Stato, a fare osservar le leggi, a ritener col timor de' castighi i violatori degli ordini del Signore: di maniera che tal foggia di governo era in certo modo un *regno sacerdotale*, o pure un regno in cui i re e i sacerdoti dividevansi tutta l' autorità. Gli Ebrei, usciti di fresco dall' Egitto, erano accostumati di veder colà in un' altissima stima i sacerdoti, che davano le leggi a' medesimi re che stabi-

(1) 4. Reg. xv. 5. — (2) Jerem. xviii. 18.

livan sul trono, e contro de' quali formavano anche talvolta il processo. Lo stato sacerdotale era successivo, ed elettivo quello de' re. Il capo della giustizia in Egitto si traeva dal numero de' sacerdoti, e l'istesso re veniva bene spesso scelto tra loro; e se ei non era sacerdote, consegnavasi tosto dopo la sua elezione nelle lor mani, a fine di essere iniziato a' misteri. Stabili Mosè a un di presso l'istessa cosa in Israele; ma pur troppo è vero che le sue intenzioni furono malamente seguite, come si è potuto osservare da quanto finora fu detto.

Se ognuno si fosse contentato di starsene a quanto ne insegnano le Scritture intorno all' antica disciplina degli Ebrei, noi daremmo qui fine alla presente dissertazione. Ma giacebè piacque a' rabbini di presentarci una chimerica descrizione del loro antico governo, e molti interpreti di prima sfera si sono lasciati sorprendere dalle lor ciancie, ragion vuole che si disingannino qui coloro i quali il nome loro e l'autorità avessero potuto trarre in inganno. Si prega solamente il lettore di esaminare con sincerità le prove che si adducono, senza por mente alle persone: perciocchè in simili casi il nome e il personaggio non vi entrano per nulla. I rabbini, e con esso loro non pochi moderni scrittori, pretendono che i settanta anziani d' Israele, stabiliti da Dio per dare aiuto a Mosè nel governo del popolo, fossero i primi membri del Sinedrio; e, se lor credesi, durò sempre cotesto collegio nella nazione, sino all' intero suo dispergimento sotto Vespasiano, e successivamente sotto di Adriano, e similmente lunga pezza dipoi. Attribuiscono in oltre costoro al Sinedrio un potere assoluto e supremo su tutta la nazione, sulle tribù, sopra i re, su falsi profeti e sovra il sommo pontefice, e finalmente il giudizio di tutti gli affari più rilevanti della religione e dello Stato. Doveva cotale assemblea esser composta di settantuno giudici, compresi Mosè, il quale erane il presidente. Credettero alcuni autori cristiani ch' ella fosse di settantadue, prendendo sei giudici da ciascuna tribù; ma i dottori ebrei ve ne pongono solamente settanta, o, comprendendovi il capo, settantuno⁽¹⁾. Il nome di *Sinedrio* è un

Antichità accordata dai rabbini al Sinedrio. Quali fossero, secondo essi, i membri di quel tribunale.

(1) *Selden, de Synedr. l. 2. c. 4. art. 8. 9. 10.*

nome corrotto dal greco *synedrion*, συνδριον, che significa un collegio di persone a sedere. Davano i Macedoni a' lor senatori il nome di *synedri*, come da Tito Livio chiaramente si vede⁽¹⁾.

La prima dignità del Sinedrio era quella del *Nasi*, ovvero principe; la seconda, quella del *Padre*, πατήρ, che sedeva alla destra del presidente o del principe. Gli altri senatori, al dire di Maimouide, stavano a sedere in semicircolo alla sinistra del principe, o piuttosto erano disposti a' due fianchi del principe, gli uni alla sua destra, gli altri alla sinistra in semicirchio. Il luogo ordinario della congregazione era una sala del tempio, chiamata *la Sala col pavimento di pietre*; ma quando cadeva il ragunarsi in giorno di sabato, o in quei di festa, si teneva in una sala dell'anticorte del tempio, situata nell'ingresso della montagna sovra cui il tempio stava fondato. Non facevasi in tali giorni, neppure le vigilie delle feste e del sabato, nè tampoco la notte, verun atto giuridico; almeno non cominciavasi la notte, ma in quella poteva terminarsi un negoziato che in quel giorno non si fosse potuto finire. Sotto il primo tempio, cioè avanti il servaggio di Babilonia, congregavasi ogni dì il Sinedrio, fuor che le feste, i giorni di sabato e le vigilie delle solennità; ma dopo Esdra fu statuito l'adunarsi solamente i giorni di lunedì e di giovedì, e stavasi nell'assemblea dall'ora del sacrificio perpetuo del mattino sino a quello della sera, vale a dire dal crepuscolo della mattina fin verso il tramontare del sole. Le altre adunanze de' giudici, come le congregazioni de' tre e de' ventitrè, si scioglievano comunemente a mezzo giorno.

I membri del Sinedrio venivano d'ordinario scelti dal numero de' giudici della seconda camera, composta di ventitrè giudici⁽²⁾. Questi s'investivano nelle lor cariche mediante la imposizion delle mani, a cui si attribuiva il dono del Divino Spirito; e vien certificato che dopo Mosè fu il Sinedrio continuamente favorito di questa soprannaturale ispirazione, e di una speciale as-

(1) Liv. l. 45. c. 42: « Pronunciatum quod ad statum Macedonie pertinebat senatores, quos synedros vocant, legendos esse, quorum consilio respublica administraretur ». — (2) V. Calmet, Commentario sul Deuteronomio, xvi. 18.

sistenza dello Spirito Santo. Quanto alle qualità personali de' giudici di così eccelso collegio, si richiedeva eh' ci fossero di chiaro sangue e senza macchia, e per lo più tratti venivano dal lignaggio de' sacerdoti e dei leviti; ma non era necessario che fossero della tribù di Levi, potendo ogni Israelita esservi ammesso, ed anche quei ch' erano solamente Israeliti da canto di madre: perciocchè, secondo la massima del lor diritto, il figliuolo seguiva sempre la condizion della madre.

Giudici di questa fatta dovevano essere saccenti, ed istruiti di tutta la giurisprudenza della legge scritta e non iscritta, con obbligo di studiare altresì la magia e la divinazione, e le varie specie de' sortilegi, per poter dare un sano giudizio in somiglianti materie. Erano parimente versati nella medicina, astrologia, aritmetica, e nelle lingue; ed è tradizione fra gli Ebrei che sapessero da settanta linguaggi, cioè che dovevano saperli tutti, non riconoscendone essi che settantadue. Restavano esclusi dal Sinedrio coloro che avevano qualche corporale deformità: gli eunuchi perchè troppo crudeli; i decrepiti, i besciaiuoli, gli usurai, tanto chi dava quanto chi riceveva ad usura; quelli ancora che addestravano i colombi a portar lettere, ovvero ad attirare i colombi altrui a' proprii colombai: uso molto comune in Egitto; e quelli che facevano traffico sopra i frutti dell' anno settimo; finalmente il re non v' interveniva, per non poter essere con piena libertà contraddetto. Asserirono alcuni, ma senza gran fondamento, che il sommo pontefice parimente veniva escluso. Noi leggiamo nell' autore dell' Ecclesiastico⁽¹⁾ che gli artefici, come i manifattori in legno, in ferro, in terra, non erano ammessi nelle cariche della giudicatura: *Super sellam iudicis non sedebunt*. Ricercavasi che i giudici fossero ricchi, bene organizzati di corpo, di bello aspetto, e di età matura.

È inutile di far considerare al lettore la stravaganza de' rabbini nella maggior parte delle cose che testè riferimmo, come, per esempio, circa lo studio della magia e de' sortilegi, ed altre cognizioni che richiedevansi ne' loro giudici, come pure ciò che dicono del numero de' settanta linguaggi che ognun di loro doveva sapere: mentre, oltre

(1) Eccl. xxxviii. 38.

la impossibilità d' impararne un sì gran numero, ci assicura Giuseppe che gli Ebrei non facevano stima veruna dello studio delle lingue⁽¹⁾; e leggesi ne' loro libri⁽²⁾ una maledizione contro di coloro che avessero insegnato a' lor figliuoli le scienze de' Greci. Ed anzi nel tempo della guerra de' Romani contro a' Giudei sotto Vespasiano e Tito⁽³⁾ fecero un decreto che proibiva a' lor figliuoli di apprendere mai il greco idioma. Ci danno contezza gli evangelisti che Gesù Cristo fu preso, accusato e condannato da sacerdoti di Gerosolima di notte tempo, in giorno di festa, e la vigilia del sabato: cioè che direttamente è opposto alle leggi della menzionata giurisprudenza dei rabbini.

Pretesa successione del Sinedrio da Mosè fino a G. C., ed anche appresso.

Per mostrare la successione dei giudici del Sinedrio, da Mosè sino a Gesù Cristo, e anche dipoi, travagliarono alquanti valent' uomini a raccogliere con somma attenzione nella Scrittura ciò che parve lor proprio per confermare tal sentimento. Grozio non tralascia congiuntura alcuna ne' suoi commenti per far considerare il Sinedrio, e lo pone ancora nel suo primo libro del *Dritto della guerra e della pace*⁽⁴⁾. Seldeno non si prefisse altro fine ne' suoi tre libri *De Synedrüs*, i quali però non ebbe tempo di terminare, essendo stato prevenuto dalla morte prima di dare al terzo libro l'ultima mano. Dopo la presunta istituzione del Sinedrio, nel secondo anno dalla uscita d' Egitto, non si pena a mostrarne la successione sino a Giosuè. Morto Giosuè, erede Bonfrerio⁽⁵⁾ che questo collegio supplisse a' capi che allora maneavano al popolo. Agli anziani, successori di Giosuè, succedettero i giudici. La successione de' profeti, capi del Sinedrio, comincia dal sommo pontefice Eli, e continua per Samuele e per Davide sino alla servitù di Babilonia. Alcuni fanno presiedere Saulle a cotesta adunanza; e pongono Giوناتa suo figliuolo per *Padre*, che crane la dignità secondaria. Altri, per assicurarsi di una più stabile successione, suppongono che i re di Giuda fossero sempre presidenti del Sinedrio. Trovano i rabbini questa congregazione nei *Cerethi* e *Pheleti*⁽⁶⁾ di Davide, e in que' dugento uomini eh' cransi

(1) *Jos. Antiq.* l. xx. c. ult. — (2) V. Talmud, trattato *Sota*, fol. 49 recto, citato nella seconda Lettera d' un rabbino convertito, pag. 306; e Selden de *Synedr.* l. 2. c. 9. art. 2. — (3) V. seconda Lettera di un rabbino convertito, ubi supra. — (4) *V. Grot., de jure belli et pac.* l. 1. c. 3. art. 20. — (5) *In c. 1 Jos.* — (6) 2. *Reg.* viii. 18; xv. 18; xx. 7; 3. *Reg.* i. 38. 44; 1. *Par.* xviii. 17.

innocentemente uniti ad Assalom, non sapendo le sue malvagie intenzioni contro del re suo padre⁽¹⁾. Il parafraste caldeo vuole altresì dimostrarci il Sinedrio nel Cantico de' Cantici di Salomone⁽²⁾. Si pretende che dopo la separazione delle dieci tribù fosse riempito il Sinedrio di senatori tolti solamente dalle tribù di Giuda e di Beniamino: il che continuossi sin dopo la cattività di Babilonia. Ravvisa Grozio il Sinedrio nel senato di Gerosolima sotto Ginditta⁽³⁾, ne' giudici stabiliti da Giosafat⁽⁴⁾, ne' principi trueidati da Joram⁽⁵⁾, negli ottimati di Giuda che dieciarono Geremia assoluto⁽⁶⁾, ne' settanta anziani veduti in ispirito da Ezechiele⁽⁷⁾. Le sessanta persone che Nabuzadano guidò schiave in Babilonia⁽⁸⁾ erano parimente del Sinedrio secondo gli autori che pretendono la successione di questi giudici nel tempo della cattività. Essi non mancherebbono di trovarli senza dubbio anche in coloro che condannarono Susanna⁽⁹⁾ se ricevessero la di lei storia in grado di canonica autorità. Vogliono i Talmudisti darci ad intendere che gli scribi, che anticamente dimoravano in Jabes di Galaad, de' quali vien parlato nei Paralipomeni⁽¹⁰⁾, erano membri del Sinedrio. Io passo sotto silenzio la impertinente pretension di certuni che ardiscono dire che i settanta Betsamiti percossi da Dio per aver mirata l'arca alla scoperta⁽¹¹⁾ fossero anch' essi del Sinedrio. Non è egli tutto questo degno di compassione? e sarà possibile sposare un sentimento che non ha niente di meglio per sostenersi?

Lo stato a cui fu ridotta la repubblica ebrea nella servitù di Babilonia non fu capace d'interrompere, al dir degli Ebrei, la successione del Sinedrio. Era Barue nel numero di quei che componevano questa congregazione avanti il servaggio; ed essendo stato condotto a Babilonia, ebbe Esdra per successore. Questi poi al suo ritorno nella terra di Chanaan vi ristabilì l'antica disciplina, e l'ordine de' giudizi, mediante la permissione del re Artaserse⁽¹²⁾. Avvi chi vuole che sotto di Esdra fosse accresciuto il

(1) Ita et auctor tradit. Hebr. in Paralip. Petr. Damian. Lyr. Grot., etc. — (2) Cant. vii. 2, parafr. cald. — (3) Judith xv. 9. — (4) 2. Par. xix. 8. — (5) Ibid. xxi. 4. — (6) Jer. xxvi. 10. 16. — (7) Ezech. viii. 11. — (8) 4. Reg. xxv. 19. — (9) Dan. xiii. 41. — (10) 1. Par. ii. 55. — (11) 1. Reg. vi. 19. — (12) 1. Esdr. vii. 9. 25.

numero de' giudici sino a centoventi; e trovasi questo numero in molti dottori ebrei⁽¹⁾. Intende Grozio che i nomi di principi e di senato nei libri dei Maccabei⁽²⁾ ci mostrino distintamente il Sinedrio. Continuò tal collegio sino al tempo di Simoue il Giusto, che vi presedeva, e che era contemporaneo di Alessandro Magno. Ebbe Simoue per successore nella presidenza Antigono Soceo, che vien posto come il principio di un' altra serie di successione. Nel luogo di Antigono entrò Gioseo figliuolo di Gioazaro; a Gioseo succedette Giosuè figliuol di Perachia. Hanuo i rabbini l' arroganza di dire che costui fu maestro di Gesù Cristo, e che lo accompagnò in Egitto⁽³⁾, con tutto che ei vivesse centocinquant' anni prima della venuta del Salvatore. Giuda figliuolo di Tabai successe a Giosuè, e Samaia a Giuda; Illelo fu successore di Samaia, o Semea; e Rabban Gioacauano figliuolo di Zaeai succedette ad Illelo, o, secondo altri, Simone figliuolo d' Illelo succedè al suo genitore; Gamaliele figliuolo di Simone venne dappoi. Questi è quel Gamaliele che fu il maestro di s. Paolo. A Gamaliele successe Simoue II, suo figliuolo, che restò morto nella distruzione di Gerusalemme. A questo Simone succedette un altro Gamaliele figliuolo di Simone; ed a costui un altro Simoue figliuol di Simoue II. Ebbe questo ultimo per successore Giuda il Santo, figliuolo di Simone, e di poi Gamaliele figliuolo di Giuda. A Gamaliele succedette Giuda figliuolo di Gamaliele; poi Illelo II figliuolo di Giuda; indi Giuda figliuolo d' Illelo; susseguentemente Illelo⁽⁴⁾ figliuolo di Giuda; e in ultimo Gamaliele figlio d' Illelo. Vuolsi essere questi quel Gamaliele ch'è nominato nel codice di Teodosio⁽⁵⁾.

Ecco i gradi a cui pervenne il Sinedrio da Mosè sino al principio del quinto secolo di Gesù Cristo, per via di una non mai interrotta e costantissima successione. Ma i suoi difensori non tutti la intendono a un modo. Evvi chi⁽⁶⁾ ne mette la fine in Gerusalemme alla morte de' giudici fatti trucidare da Erode nel suo innalzamento al

(1) Selden, de Synedr. l. 2. c. 16. art. 6. — (2) 1. Mach. xii. 6. —

(3) Ved. Talmud, trattato Sanedrìn, fol. 107 verso (Drach). — (4) Crede Selden che ne sia fatta menzione nella 25.^a lettera dell' imperatore Giuliano. — (5) Cod. Theodos. tit. B, lib. 16. l. 22. — (6) Grot. ad 1. Par. xxi. 4; Postel, de Orbis concord. l. 4; Galatin, de Arcan. l. 4. c. 6.

reamo⁽¹⁾: confessando esservi stato un qualche interrompimento in questa lunga durata, per aver dovuto il Sinedrio necessariamente seguire le traversie e le fortune di quello Stato di cui era il principale ornamento. Ma niente di questo ammetter vogliono i rabbini, tenendo bensì fermo che, malgrado i cangiamenti e le rivoluzioni della loro repubblica, ei si mantenne sempre senza interruzione sino al tempo da noi dopo Gesù Cristo accennato; non però nello stesso luogo nè tampoco nella medesima forma.

Al tempo di Mosè congregavasi il Sinedrio, dicono costoro, alla porta del tabernacolo del Testimonio. Dacchè gl'Israeliti furono entrati nella terra di Chanaan, il Sinedrio seguì il tabernacolo del Signore; e si vide successivamente a Silo, in Masfa, in Galgala, a Nobe, in Gabaon, e nella casa di Obed-Edom; e finalmente venne fermato in Gerosolima, ove teneva ordinariamente le sue assemblee nella *Sala dal pavimento selciato*. Insegnano i talmudisti che fuor di essa sala non poteva darsi sentenza di morte, e che il dritto di giudicare a morte era unicamente riserbato a così eccelsa collegio, non avendo i tribunali inferiori tanta autorità. Di qui è che gli Ebrei non amministrarono più la giustizia nel criminale dacchè il Sinedrio ebbe una volta mutato il luogo di sue adunanze, il che avvenne, a detta loro, circa l'anno trentesimo di Gesù Cristo; e quinci noi vediamo che al tempo della passione del Salvatore dichiararono a Pilato di non poter condannare alcuno alla morte (2). I rabbini però si avanzano a dire che il Sinedrio in siffatta occasione vi ritornò a bella posta per condannarlo (3): tanto sono incerti e instabili in quel che asseriscono. Dalla sala del tempio ei fu trasferito ad Ihhanot, che erano certe abitazioni situate sulla montagna del tempio; di là seese nella città di Gerusalemme; indi andò a Jamnia, e successivamente a Gerico, ad Usa, a Sefarvaim, a Betsanim, a Sefori, ed in fine a Tiberiade. La ragione che obbligò il Sinedrio a mutare sì frequentemente di stanza, e abbandonare il tempio avanti la sua distruzione, non fu già, spacciano gli ebrei dottori, una

Ciò che insegnano i rabbini intorno al luogo delle adunanze del Sinedrio, intorno all'autorità sua, e alla giurisprudenza da lui seguita.

(1) *Jes., Antiq. l. 14. c. 18.* — (2) *Jom. xviii. 31.* — (3) Talmud, trattato *Sinedrin*, fol. 37 v., al *thochephot* cominciando da queste parole, *ביום שדור* (*Drach*).

forza maggiore, o una soprastante autorità, non riconoscendo un tribunale di questa sfera altri sopra di sè; ma furono bensì le scelleraggini e i disordini, divenuti ormai infra gli Ebrei troppo frequenti, che a partir lo costrinsero: quasi che i giudici ed i medici abbandonassero qualche città per esservi troppo bisogno del loro aiuto.

La vanità de' rabbini e il fasto ridicolo degli Ebrei non si rende in verun luogo con maggior evidenza palese quanto nell' autorità che attribuiscono al loro Sinedrio. Tutta la nazione, i re, i sommi pontefici ed i profeti stavano sottoposti a quel formidabile tribunale, che per falli molto leggieri soggettava i medesimi re alla pena della frusta; ma per buona sorte non era tal castigo tanto ignominioso tra quei popoli, al dire de' protettori del Sinedrio, com' egli è oggi tra noi. Se il re avesse peccato contro la legge, il Consiglio facevalo spogliare alla sua presenza, ed era sferzato; se poi avesse sposate più di diciotto donne, se tenuti avesse più cavalli che non gli abbisognavano pe' suoi cocchi, e adunato oro ed argento più di quello che cragli necessario pe' suoi ministri, doveva esser battuto. Erano cotesti principi sottoposti a siffatta pena in forma di penitenza, e sceglievano da lor medesimi chi li dovesse sferzare; e immediatamente dopo aver sofferta simile punizione riassumevano la lor dignità.

La maniera ond' era collocato quel venerabile tribunale è degna di osservazione. Adunavasi in una camera edificata in guisa che una parte sporgeva fuori del tempio, e l' altra dava nell' atrio. E siccome non era lecito di sedere nell' atrio del tempio, così quel luogo della sala che ivi corrispondeva era a' litiganti assegnato, i quali stavano sempre in piedi; e l' altra parte, ove sedevano i giudici, restava fuori del recinto del tempio: sicchè niente ostava ch' eglino vi potessero sedere.

Ma la giurisprudenza di sì formidabile tribunale è pure una cosa da considerarsi. Posson notarsene varii passi nel commento del Calmet sopra le leggi di Mosè; ed eccone appunto uno meritevole di attenzione sulla legge che ordina di castigare un figliuolo ribelle e disubbidiente a' suoi genitori⁽¹⁾. La cosa è di gran peso, e importantissima per

(1) *Deut. xxi. 18 et seqq.*

il buon ordine della repubblica. Intanto noi vedremo in che foggia abbian costoro guasto e sformato un tale statuto, come pure tutti gli altri che sono odiosi, avendovi recati tanti temperamenti e limitazioni, tante eccezioni e sotterfugi, che è quasi impossibile di cader mai nel caso dalla legge indicato. Ecco adunque la giurisprudenza de' rabbini intorno alla pena accennata. Fa di mestieri, dicono questi dottori⁽¹⁾, che il figliuolo che pretendesi soggettare al castigo dei giudici, attesa la disubbidienza e la ribellione contro del padre e della madre, sia maggiore di tredici anni; se egli è minore a tal'età, non vi è sottoposto, nè rimane soggetto a questa legge che per pochi mesi, cioè fintantochè sia pervenuto a perfetta pubertà. Io passo sotto silenzio le oscene particolarità a cui disceendono per distinguere gli anni della pubertà: conviene non aver fronte nè onore per proporle come fanno costoro⁽²⁾. Una figliuola, a quel ch' essi dicono, non era punto a simil legge soggetta, perchè Mosè dice solamente, *se un figliuolo*. Era d'uopo che il figliuolo avesse rubato a suo padre, ma non già ad altri, affine di vivere ghiottamente; che bevessa e mangiasse con istraordinaria ingordigia: vale a dire che inghiottisse in un tratto il peso di cinque denari di carne, e tracannasse la metà di un logo di vino⁽³⁾. Se poi avesse ad altri che al suo genitore rubato, non era sottoposto alle pene portate dalla legge. Se la carne che mangiava era di nocellami, e la bevanda di altro che di vino, ciò non veniva dalla legge considerato. Se poi il ritroso figliuolo fosse fnggito prima che fosse data la sua sentenza, e che nel tempo della sua fnga fossero comparsi i contrassegni di sua pubertà, restava libero dalle mani della giustizia. Se uno de' genitori a lui perdonava, non poteva più l'altro perseguitarlo dinanzi a' giudici, stando scritto che *suo padre e sua madre lo prenderanno*. Egli non doveano esser monehi, perchè non avrebbero potuto prendere; non muti, perchè lo dovevano accusare; non ciechi, dovendo dire: «Ecco qui il nostro figliuolo»; nè il figlio doveva essere sordo, perchè accusavano di non ascoltar la

(1) Talmud, trattato *Sanedrín*, fol. 45 verso, e fol. 71 recto (*Druck*).

(2) Si può vedere nelle note alla mia seconda lettera agli Israeliti molti esempi dell'impudente oscenità dei rabbini (*Druck*). — (3) Il *log* vale 39 centilitri.

loro voce. Non parlo di molte altre inezie di simil fatta. Può darsi cosa più assurda, e più indegna della maestà di Dio? E che può pensarsi di un tribunale le cui regole erano tali quali ora dicemmo? O pinttosto, può mai uno immaginarsi che uomini, non dico già imbevuti de' sentimenti e della dottrina delle leggi mosaiche, ma solamente nomini ragionevoli, abbiano potuto guidarsi con siffatta giurisprudenza? E qual fondamento può farsi sopra gli autori di un simil corrompimento delle leggi divine?

Novità del Sinedrio. Questo tribunale non ha principio che sotto i Maccabei, e finisce colla rovina di Gerusalemme e colla dispersione del popolo ebreo per opera dei Romani.

Da tutto questo ben considerato può darsi giudizio intorno a ciò che debba credersi del Sinedrio. Noi non abbiamo occultata prova veruna di che i rabbini servonsi per provarlo. Cotesta adunanza, presa giusta la idea formata da' rabbini, non ebbe mai sussistenza nella loro pubblica, ed è un tribunale di mera loro invenzione. La Scrittura non ne ha in verun luogo con distinzione parlato. Nè Giuseppe, nè Filone, nè Origeue, nè Eusebio, nè san Girolamo, ch' erano sì bene istruiti dello stato dell' antico governo degli Ebrei, non ce lo hanno mai in simil foggia descritto. Non solamente non trovasi lo stabilimento suo e la sua giurisdizione nella Scrittura e nella storia degli Ebrei, ma anzi tutto l' opposto vi si considera. Nè Saule, nè Davide, nè Salomone, nè verun altro re di Giuda non furono in tempo alcuno da cotesto tribunale giudicati, nè tampoco può mostrarsi un sol atto nè citarsi verun autentico esempio de' suoi giudizi. I re, di Giuda deponevano i sommi pontefici senza la minima opposizione; facevano la guerra senza prender consiglio da chicchessia; destinavano i giudici e li removevano a lor talento: in somma facevano tutto quanto far si vede dagli altri principi, senza che il Sinedrio vi prendesse la menoma parte, e interponesse la sua autorità per rattenere il corso ai disordini, o per reprimere la troppo gran possanza dei re, o per riformare lo Stato. Finalmente i consiglieri e i capi del Sinedrio stettero addormentati ed oziosi sino a tanto che fu a grado de' rabbini di metterli in posto ed imprestar loro una podestà non mai da essi esercitata, e di cui non ebbero in nessuna stagione nè titolo nè possesso.

Ma ciò che prova ancora con maggiore evidenza la novità del Sinedrio, è la varietà delle opinioni tra quei medesimi che lo riconoscono e coloro che non vogliono assolu-

tamente rigettarlo. Il padre Petavio⁽¹⁾ ed alcuni altri lo fan cominciare al tempo di Gabinio governatore della Giudea, sotto cui si stabilirono i tribunali nelle cinque città di quella provincia, come sopra si disse. Grozio⁽²⁾ ed altri pongono il suo fine nel principio del regno di Erode. Sigonio⁽³⁾, per conciliare i rabbini colla Scrittura, è stato obbligato a formarsi una idea del Sinedrio ben diversa da quella che ne presentano gli Ebrei. Tostato⁽⁴⁾ non si accorda nè coi Giudei nè coi Cristiani che scrissero sulla repubblica degli Ebrei, sostenendo che i settanta giudici non erano in verun conto subordinati a Mosè, che non davasi appello de' loro giudizi, che l'autorità suprema risiedeva ne' sacerdoti, che il sommo sacerdote presedeva sempre al senato, e che gli altri giudici non aveano poter veruno per condannare nè per assolvere, ma puramente per costringere i rei a sottomettersi alla sentenza del sommo pontefice: opinione che vien molto seguita da non pochi commentatori, i quali hanno letto non tanto i rabbini quanto molti moderni intestati de' lor sentimenti.

Basnagio⁽⁵⁾, che ci diede una storia degli Ebrei, ha titubato sull' origine del Sinedrio. A prima giunta egli avea creduto col padre Petavio che bisognava stabilire il suo cominciamento sotto Gabinio; ma di poi, cangiando parere⁽⁶⁾, lo ha collocato sotto il governo di Ginda, o di Gionatano Maccabeo, dicendo essere più probabile che sia seguito sotto quest'ultimo. In fatti noi vediamo sotto i Maccabei un senato che scrisse ai Lacedemoni di concerto col sommo pontefice della nazione⁽⁷⁾. L'autore delle parafrasi caldee, il quale è antico, parlando giusta l'uso del suo tempo, dice che Booz si presentò alla porta del Sinedrio. I rabbini ci danno contezza⁽⁸⁾ che Alessandro Gianneco, uno dei re Asmouci, comparì dinanzi al senato, e che volle scrivervi, non ostante il divieto fattogli da Simone figliuolo di Schatabh, uno de' senatori dell'assemblea. Si sa che Erode, essendo tuttavia governatore della Galilea, fu citato, e comparve

(1) *Petav.*, de doct. temp. l. 2, c. 26. — (2) *Grot.* ad 1. *Par.* xxi. 4. — (3) *Sigon.*, de *Repub. Hebr.* lib. 6, c. 7. — (4) *Tostat.* in *Num.* xi. qu. 31. 32. — (5) *Basnage*, *Histoire des Juifs*, l. 1. c. 4. — (6) *Ibid.*, l. 5. c. 1. art. 12. — (7) 1. *Mach.* xii. 6. (8) *Talmud*, trattato *Sancdrin*, fol. 19 r.

alla presenza di questo tribunale. Dice in un luogo Giuseppe⁽¹⁾ che il re non poteva fare un minimo che senza il consiglio de' senatori. Trovasi altresì il nome di *Synedrion*, che tanto vale quanto Sinedrio, in più di un luogo dell' Evangelio. Gesù Cristo, per esempio, dice in s. Matteo⁽²⁾: *Chi dirà al suo fratello Raca, sarà reo del Consilio*, cioè sarà giudicato dal *Synedrion*. Fa menzione s. Mareo⁽³⁾ di questo congresso; e s. Luca lo distingue col nome di *Senato del popolo*⁽⁴⁾. Parlane parimente negli Atti⁽⁵⁾ sotto il nome di *Synedrion*; come pure s. Giovanni nel suo Evangelio⁽⁶⁾. Finalmente riconosce s. Ilario⁽⁷⁾ una congregazione di settant'anziani, che tradussero la Scrittura dall' ebreo in greco, ai quali si attribuisce la qualità di depositarii de' sentimenti dello spirito e della dottrina di Mosè. Ecco le prove che ci determinano a ravvisare un Sinedrio negli ultimi tempi della repubblica ebraica. Il silenzio de' tempi antecedenti è la più forte ragione che ci rattiene dall' ammetterne alcuno dell' istessa natura nello spazio preecedente al servaggio di Babilonia.

Conclusione.

Dal detto fin qui può conchiudersi che l' antichità del Sinedrio de' rabbini è assolutamente favolosa; che le prerogative a lui attribuite, e la maggior parte delle regole che gli fanno tenere nell' esercizio della giustizia, sono assai mal fondate ed incertissime; che in generale la disciplina della nazione ebraica cambiò grandemente, e provò le varie rivoluzioni di un popolo il più agitato e il più soggetto alle vicissitudini; che il vero Sinedrio o senato della nazione, avendo principiato sotto i Maccabei, andò crescendo sotto i re Asmonei, e di fiacco e vacillante ch' egli era nel suo principio, giunse a un grado di potestà e di possanza che divenne formidabile a' medesimi re. Il suo potere fu la cagione della sua propria rovina, non avendo lasciato i principi di tutto tentare per deprimerlo. I Romani, gelosi della sua autorità, lo divisero; e in vece di un tribunale, cinque ne fecero. Siccome ad onta degli sforzi di quei dominatori del mondo il senato di Gerusalemme erasi o rialzato, o mantenuto, venne privato de' suoi più bei privilegi, e gli fu tolto il dritto

(1) *Jos.*, de *Bello Jud.* lib. 1. c. 6. — (2) *Matth.* v. 22. — (3) *Marc.* xiii. 9; xiv. 55; xv. 1. — (4) *Luc.* vii. 3; xxii. 52. 66. — (5) *Act.* iv. 15; v. 21. — (6) *Joan.* xi. 47. — (7) *Ilar.* in *Psalm.* ii. n. 2.

della vita e della morte, molto prima ancora della ultima sua distruzione: a segno che l'infiacchita sua podestà restringevasi a conoscere le cause che concernevano la legge, e nell'imporre a' rei quelle pene che non giungevano a morte. In somma l'abbattimento della città di Gerosolima e del tempio, e la dispersione, o la schiavitù di tutti gli Ebrei della Palestina portarono necessariamente la distruzione del Sinedrio. Dopo un così terribile avvenimento non videsi mai più in verun luogo del mondo alcun tribunale nè adunanza di giudici riconosciuti da tutti gli Ebrei con esercizio di una piena assoluta podestà sopra la nazione; e indarno cercansi i rimasugli del Sinedrio in qualche miserabil congrega di Ebrei eh' esercitasse sopra il resto della loro nazione un'ombra di mendicata autorità. Ecco quanto è paruto a noi di più accertato intorno al famosissimo Sinedrio giudaico.

(Veggasi la rappresentazione del gran Sinedrio.)

DISSERTAZIONE

SULLE

PROFEZIE DI BALAAM.

Le profezie di Balaam meritano una particolare attenzione tanto per la dignità del loro principale oggetto, quanto per la moltitudine e per l'ampiezza delle rivoluzioni che abbracciano; ma la somma concisione di esse, lo stile figurato in cui sono esposte, la varietà delle lezioni nel testo originario, la differenza delle interpretazioni presentate dai volgarizzamenti e dalle ebieose: tutto questo insieme congiunto ha ingombrate queste profezie, mirabili del pari che importanti, con alcune nubi che bisogna diradare onde penetrarne il vero senso.

Il primo scopo di queste profezie è evidentemente il popolo di *Israele*; si innalza esse costantemente infino al *Messia*, e chiunque erede in Gesù Cristo, riconosce che questo divino liberatore vi è personalmente annunciato. Ma *Israele* non è già il solo popolo cui miri questo profeta; Balaam favella anche con bastante chiarezza dei *Moabiti* e degli *Idumei*, degli *Amaleciti* e de' *Cinei*; e spinge i suoi sguardi fin anche sugli *Assirii*. Tutti questi oggetti sono certi; e se v'ha in ciò una qualche difficoltà, essa non cade che sui termini di queste profezie e sull'epoca precisa in cui si compirebbero.

Nè il profeta si limita a' questi popoli; ma penetra infino al tempo in cui dalla terra de' *Kitei* debbono uscir uomini i quali travaglieranno gli *Assirii* e gli *Ebrei*. Qui principalmente cominciano i pareri ad essere discordi, credendo gli uni che quelli sieno i *Greci*, ed altri affermando essere i *Romani*. Balaam mette fine a quest'ultima profezia coll'annuncio di una rovina che minaccia uno di questi popoli. Gli uni son d'avviso che si parli

della rovina dei Greci o dei Romani, e gli altri di quella degli stessi Ebrei. Tutto ciò merita di essere esaminato e discusso.

Finalmente, tra gl' interpreti, gli uni non attaccandosi, ad esempio dei rabbini, che al senso letterale del testo, credono che le *parabole di Balaam* (che così le appella Mosè), che queste parabole, io dico, si limitino ad alcune metafore, e che per conseguenza non si estendano che fino alla rovina dell' impero dei Greci, o della repubblica degli Ebrei distrutta dai Romani, o tutt' al più infino a quella dei Romani istessi superati dai barbari; gli altri, che ad esempio dei Padri appresero da Gesù Cristo e dagli Apostoli a penetrare nei misteri delle profezie, riconoscono che le *parabole di Balaam* sono somiglianti a quelle del Salvatore, che sotto il velame del senso letterale coprono un sentimento più profondo, e meglio adatto alle espressioni. Costoro son d' avviso che siffatte profezie riguardino non solo l' antico Israele, ma più particolarmente il novello Israele, la Chiesa stessa di Gesù Cristo, sola degna veramente di tutti gli elogi che Balaam dà ad Israele: costoro credono che queste profezie non si limitino ai popoli che vi sono nominati, ma che sotto il nome di questi popoli esse abbraccino tutte le nazioni dell' universo, e si estendano *fino al terminar dei secoli*. Ed anche questo richiede qui la più grande attenzione.

§. I. Primo discorso di Balaam.

Il Signore pose nella bocca di lui le parole, e disse: Torna a Balac, e digli questo ⁽¹⁾ — È Mosè istesso che ciò riferisce, e che in riferendolo ci avverte essere Dio medesimo il quale è in procinto di parlare colla bocca di quest' uomo ispirato. Non solo lo spirito del Signore si spanderà su Balaam per insegnargli ciò che egli deve dire, ma *porrà egli stesso nella bocca del profeta le parole* che noi stiamo per ascoltare.

E profetando disse, od assunse la sua parabola. — Son anche queste espressioni di Mosè, *Et assumsit parabolum suum*. I Settanta e la Volgata ce le conservano,

(1) * Nel testo si è citato il versetto ed il capo, trascurando il libro, che è quello dei Numeri.

Osservazioni
sul versetto 5
del cap. XXIII.
È Dio stesso
che parla.

Sul versetto
7. Come i dis-
corsi di Ba-
laam sieno pa-
rabole.

Assumptaque parabola sua. Questa parola è in questo luogo importante; e sarà ripetuta fino a sette volte, cioè ogni fiata che Balaam ripiglierà il discorso. Le espressioni adunque che Dio mette sulla bocca di Balaam sono *parabole*, o parole non puramente metaforiche, e quali gli oratori ed i poeti le adoperano per l'ornamento del lor favellare e dei loro versi; nè Dio vuol qui fare una vana pompa di una eloquenza profana, nè imitare il linguaggio dei poeti, o quello degli oratori, ma è in procinto di parlare in un modo degno di lui: sta per parlare in *parabole*, come Gesù Cristo parlava agli Ebrei⁽¹⁾, coprendo sotto parole semplicissime sensi profondissimi, che l'occhio dei profani non iscorge, ma di cui Iddio rivela i misteri a' suoi discepoli, a coloro i quali credono nel suo Figliuolo amatissimo, a coloro che gli domandano umilmente la intelligenza dei misteri chiusi nelle sue parole. Balaam sta per parlare in *parabola* come David, il quale fin dal principio del salmo LXXVII annuncia che sta per parlare in *parabole*; mentre in tutto quel lungo cantico non si scorge che un racconto semplicissimo della storia degli Israeliti; ma un siffatto racconto è una *parabola* in cui Gesù Cristo stesso ci scopre che il *paine del cielo*, di cui Davide parla, è, sotto il velo della *manna* che vi nomina, il corpo stesso del Figliuolo di Dio, il quale si è renduto per noi il *vero paine del cielo*. Chiunque rievusa di intendere questo linguaggio misterioso non intenderà mai nè le *parabole* di Davide nè quelle di Balaam.

Continuazione del versetto 7. D'onde venisse Balaam, e perchè fosse chiamato.

Ecco adunque il primo discorso di questo profeta: *Balaam re dei Moabiti mi ha condotto da Aram, dai monti d'oriente.* — Il paese di Aram si estendeva dall'occidente all'oriente, al settentrione della terra di Chanaan e di Moab. La parte occidentale al di qua dell'Eufrate è quella che fu poscia appellata *Syria*; la parte orientale al di là dell'Eufrate, tra l'Eufrate stesso ed il Chaboras, od anche tra l'Eufrate ed il Tigri, fu dappoi ebiamata dai Greci *Mesopotamia*, cioè *Provincia tra i due fiumi*. Nell'ebraico stesso questa regione è appellata talvolta *Aram-Naharaim*, cioè *Aram dei due fiumi*; e nel Deuteronomio⁽²⁾ Mosè dice espressamente che di là era venuto Balaam *de Me-*

(1) È questa un'osservazione del p. Houbigant, di cui riferiremo più sotto le espressioni. — (2) *Deut.* XXXIII. 4.

sopotamia Syriae, secondo la espressione della Volgata; *de Aram-Naharaim*, secondo l'ebraico.

Balac mi ha chiamato: *Vieni*, ha egli detto, e maledici Giacobbe: affrettati, e manda imprecazioni ad Israele⁽¹⁾.

Come maledirò chi dal Signore non è maledetto? In qual modo manderò imprecazioni a chi non è in odio al Signore? — ossia contro chi Iddio non iseglia i suoi anatemi, su chi non isparge gli effetti della sua indignazione. Osserviamo qui che Iddio ha fatto scoppiare più d'una volta la sua indignazione contro quell'Israele che Balaam aveva sotto i suoi occhi. Ma ricordiamoci che Balaam parla in *parabole*, e comprendiamo che siccome sotto l'ombra della *manna*, la quale non era il *vero pane del cielo*, Davide parlava di un pane che è il solo *vero pane del cielo*; nello stesso modo parlando d'Israele secondo la carne, contro cui Dio ha fatto scoppiare tante volte la sua indignazione, Balaam parlava del vero popolo d'Israele secondo lo spirito, che è veramente il popolo che Dio non maledice: *imperocchè non quegli che si scorge al di fuori è il Giudeo; nè la circoncisione è quella che apparisce nella carne: ma il Giudeo è quello che è tale in suo secreto; e la circoncisione è quella del cuore secondo lo spirito, non secondo la lettera: questa ha lode non presso agli uomini, ma presso Dio*⁽²⁾. Ecco il popolo che Dio non maledice e contro il quale non lancia i fulmini della sua collera; a questo popolo appartenevano i giusti del Vecchio Testamento. Così in mezzo a questo antico popolo, in mezzo a quell'Israele carnale inormoratore e ribelle, che provocava sì spesso la collera del Signore, Dio scorgeva una schiatta d'uomini fedeli, una schiatta di veri Israeliti contro cui non aveva anatemi, ed in favor della quale sospendeva e mitigava quelli con cui colpiva di quando in quando i prevaricatori. È dunque a motivo di questi uomini fedeli, e relativamente ad essi, che Dio mette qui in bocca a Balaam quelle parole: *Come maledirò chi dal Signore non è maledetto? In qual modo manderò imprecazioni a chi non è in odio al Signore?*

Sul versetto 8. Quale è quest'Israele che Dio non maledice.

(1) V. la mia nota su questo testo (*Drach*). — (2) Rom. II, 28. 29.

Sul versetto
9. Carattere e
prerogative
dei veri Israc-
eliti.

Io lo vedrò dall' alto de' massi, e lo considererò dalle colline. Questo popolo si starà solo, e non sarà noverato tra le nazioni. — L' ebraico esprime quelle particelle che la Volgata trascura, ma che i Settanta hanno conservato, *quia, ecce*, che significano, « Imperocchè in veggendolo io scopro in esso lui un popolo separato da tutti gli altri, dagli altri tutti distinto ». Israele secondo la carne era certamente un popolo distinto da tutti gli altri mercè le promesse che Iddio gli aveva fatte, mercè le meraviglie che Iddio aveva operate in suo favore, e principalmente mercè l' alleanza che Iddio aveva contratta con questo popolo. Ma questo popolo nel deserto istesso si rendette più di una volta indegno di quest' alleanza, e meritò che Dio lo trattasse come le nazioni che per la loro infedeltà erano l' oggetto della sua collera. Questi prevaricatori, colpevoli delle stesse colpe di cui si eran macchiate le nazioni infedeli, erano più colpevoli ancora delle nazioni medesime, perchè erano più ingrati, avendo Iddio fatto per essi ciò che non aveva fatto per le altre nazioni: onde questi prevaricatori non erano no quel popolo veramente distinto dalle nazioni; ma in mezzo ad essi Iddio mirava una schiatta fedele, un popolo di giusti, i quali, non partecipando alla iniquità dei loro fratelli, formavano quel popolo diletto a Dio, quel popolo che abitava veramente solo, con un attaccamento sincero al vero Dio, in mezzo alla moltitudine di coloro i quali provocavano la sua collera; questi erano quei dessi che veramente eran distinti fra le nazioni, di cui non imitavano le colpe, mentre gli altri, camminando nelle vie delle nazioni, meritavano di essere con esse confuse.

Sul versetto
10. Portento-
sa moltiplica-
zione degli I-
sraeliti.

Chi potrà contare i granelli della polvere di Giacobbe e sapere il numero della stirpe d' Israele? Bisogna qui ricordarsi di ciò che Iddio aveva detto ad Abramo: Se alcuno degli uomini può contare i granelli della polvere della terra, potrà anche contare i tuoi posterì (1). Iddio lo ripete a Giacobbe: La tua stirpe sarà come la polvere della terra (2). Aveva altresì Iddio detto ad Abramo: Moltiplicherò la tua stirpe come le stelle del cielo, e come l' arena che è sul lido del mare (3). Giacobbe ram-

(1) Gen. XIII. 16. — (2) Ibid. XXVIII. 14. — (3) Ibid. XXII. 17.

mentando le sue promesse diceva a Dio: *Tu hai detto di farmi del bene, e di dilatar la mia stirpe come l'arena del mare, la quale per la moltitudine non può contarsi*(1). È evidente che a queste promesse si riferisce ciò che dice qui Balaam: *Chi potrà contare i granelli della polvere di Giacobbe, e sapere il numero della stirpe d'Israele?* E quando non si sapesse che queste espressioni del profeta עָרֵב e רָבַע, possono significare *la polvere* e *l'arena*, avremo fondate ragioni di conghiettarlo dal paragone di questi due soli testi; il che noi notiamo perchè in fatto il primo di questi due termini è pur quello che nelle promesse venne adoperato per significare *la polvere*; ma il secondo, רָבַע, non essendo quello che nelle promesse significa *l'arena*, si dubitò della sua significanza. Nella versione dei Settanta non si trova nè *polvere* nè *arena*, ma *la schiatta ed i popoli*. Essi hanno traslato il senso anzichè le parole. La Volgata conserva il termine di *polvere*, ma traduce il secondo con *numerus stirpis*; è pur questo ancora il senso, non già l'espressione propria del testo. Sicecome questa parola ha qualche relazione con אַרְבַּע, che significa *quattro*, ed anche più con רָבַע, che vuol dire *quadrato*, alcuni interpreti si sono immaginati che Balaam dicesse: *Chi potrà numerare il quarto d'Israele?* Ma dalla lingua araba(2) si scorge che questa parola nell'oriente(3) applicavasi agli strati d'arena (رَبْع) che si seontrano negli aridi deserti. Le promesse

(1) *Gen.* xxxv. 12. — (2) Questa è una riflessione del p. Houbigant. Ved. la sua nota su questo testo. — (3) * Qui si parla della lingua francese che ha *sable* ed *arène*, le quali si possono ugualmente applicare tanto alle sabbie del lido del mare, quanto a quelle del deserto. I Francesi hanno anche *gravier*, e lo usano in prosa meglio di *arène*, che per lo più si adopera nelle scritture poetiche. Nella italiana favella si hanno i due vocaboli corrispondenti di *sabbia* e di *arena* usati indistintamente e pel mare e pei deserti; onde il Dante dice (*Inf.* xxiv. 85):

Più non si vanti Libia con sua rena,

ed altrove (*Purg.* xxvi. 43):

*Poi come gru che alle montagne Rife
Volasser parte, e parte in ver le arene;
Queste del ciel, quelle del sole schife.*

Qui parla delle *arene* dei deserti della Libia, mentre l'Ariosto parlando di quelle dei Sabiei le chiama *l'odorata sabbia* (*Fur.* vii.), ed il Caro (*Encide* v. 241) parlando del lito marino:

Nel secco lito in su l'arena steso.

parlavano della *sabbia del mare*; Balaam parla della *sabbia dei deserti*. Ecco perchè la espressione è diversa; ma in fondo il senso è lo stesso; e posciachè la nostra lingua non ha che un solo vocabolo per esprimere queste due specie di sabbie, conserviamo tutta l'energia dell'ebraico in dicendo: *Chi potrà contare i granelli della polvere di Giacobbe, e sapere il numero della sabbia d'Israele?* Si era però già fatta per ben due volte la numerazione d'Israele quando Balaam così parlava; ma egli mirava alla posterità innumerabile che doveva uscire da questo popolo; e Dio, che gli metteva in bocca questo linguaggio profetico, gli faceva annunciare sotto queste parole la posterità ancor più innumerabile d'Israele secondo lo spirito: giacchè tutti quelli che ebber fede al Redentore, sia prima che egli apparisse, sia dopo che si è mostrato sulla terra, sono tutti figliuoli d'Israele secondo lo spirito, sia che sieno nati tra gli Ebrei, sia che sieno nati tra i Gentili; ed in questo senso *chi potrà contare i granelli della polvere di Giacobbe, e sapere il numero della stirpe d'Israele?*

Continuazio-
ne del verset-
to 10. Quale
sia la morte
dei giusti e la
fine desidera-
ta da Balaam.

Possa io morire della morte dei giusti, e simile al loro sia il mio fine! — Secondo la versione dei Settanta si dovette leggere originariamente כְּבִי אֲדִימִית, che significa, *e la mia fine esser simile al loro fine!* I Settanta lo hanno inteso in un senso assai diverso. La parola ebraica אֲדִימִית significa in generale *ciò che vien dopo, ciò che è posteriore*; ed i Settanta la presero qui nel senso di *posterità*; onde traducono in questa maniera: *possa morire l'anima mia tra le anime dei giusti, e la mia posterità esser come la loro!* Ma siccome è certo che lo stesso termine significa anche *la fine, l'ultimo stato*, la prima frase determina il senso della seconda, che le è parallela; e la Volgata traduce benissimo l'una e l'altra, *Moriatur anima mea morte justorum, et fiat novissima mea horum similia*, « *Possa la mia anima morire della morte dei giusti, e la mia fine essere simile alla loro!* » Questi giusti non sono già quei mormoratori e quei ribelli che Iddio escluse dal suo riposo: sono i santi patriarchi Abramo, Isacco e Giacobbe, e tutti quelli che camminando sulle tracce della loro fede meritavano veramente di essere appellati *giusti*. Questi *giusti* sono non

solamente quelli che vissero prima di Gesù Cristo, ma anche quelli che visser dopo lui, e che non formano coi primi che un solo popolo, il quale è veramente il popolo di Dio. Questo popolo è il vero oggetto delle misericordie del Signore; è di questo popolo che Balaam forma l'elogio sullo stile parabolico ispiratogli da Dio; ed è di questi uomini fedeli che egli dice: *Possa io morire della morte dei giusti, e simile al loro sia il mio fine*⁽¹⁾! L'espressione dell'ebraico è ancor più energica; giacchè nella nostra lingua il termine di *fine* significa talvolta *estinzione*, ed è evidente che non è questo il senso di Balaam. L'espressione dell'ebraico, come noi abbiamo osservato, significa ciò che è *posteriore*; questa *fine* adunque di cui parla Balaam è lo stato *posteriore* che conseguita la morte. Egli desidera di morire come i giusti, di essere al par di essi alla sua morte l'oggetto delle misericordie del Signore e del suo amore; brama di poter dopo la sua morte partecipare con essi ai beni eterni che loro erano promessi, che allora aspettavano, e nei quali essi entrarono dopo che Gesù Cristo coi meriti del suo sangue ci ha aperto il cielo. Ecco quella *fine* beata che è l'oggetto dei desiderii di Balaam, e che deve essere l'oggetto dei nostri: *Possa la mia anima morire della morte dei giusti, e simile al loro sia il mio fine*!

Ecco il principio del discorso di Balaam: passiamo sotto silenzio la narrazione che segue per non estendere di troppo questa dissertazione, e veniamo al secondo discorso.

§. II. Secondo discorso di Balaam.

Il Signore mette adunque una seconda volta nella bocca di Balaam la sua parola, e gli dice: Ritorna a Balac, e di a lui queste parole. — Anche questa è osservazione di Mosè; sono le sue espressioni le quali ci avvertono per la seconda volta che le parole di Balaam sono quelle di Dio medesimo.

Balaam ripiglia la sua parabola. — Sono anche queste parole di Mosè ben conservate nei Settanta e nella Vol-

Sul versetto, 16 dello stesso capo XXIII. E Dio che parla.

Sul versetto 18. Anche questa è una parabola.

(1) Vedi la nota del p. Houbigant su questo testo.

gata, *Assunta parabola sua*. È adunque questo un altro discorso parabolico, un discorso non già metaforico, ma enigmatico, ove un primo senso ne copre un secondo più ampio e molto più accomodato alla energia delle espressioni troppo sublimi e troppo forti pel primo, ma perfettamente convenevoli al secondo. Avemmo occasione di notarne già molti esempj nel primo discorso, ed il secondo sta per offrircene altri. Il dotto p. Houbigant ha benissimo compreso il mistero di queste parabole quando sulla fine del primo discorso dice: « Bisogna confessare che la parabola di Balaam è dello stesso genere di quelle del Salvatore ». *Parabolam Balaam ejus generis esse confitendum est cujus erant parabolæ Salvatoris*⁽¹⁾.

Sui versetti
18 e 19. Cer-
tezza ed im-
mutabilità del-
le promesse di
Dio.

Sta su, o Balaam, e pon mente; e porgi le orecchie, o figliuolo di Sephor: Dio non è uomo per mentire, nè figliuolo dell'uomo per pentirsi. — Traduciamo qui secondo l'ebraico. La Volgata spiega questo pensiero dicendo: « Dio non è come un uomo che può mentire, nè come un figliuolo dell'uomo che può mutarsi. Le sue promesse sono vere ed immutabili. Egli ha detto una cosa, e non la farà? Ha parlato, e non manterrà la parola? Assicuratevi che le promesse da lui fatte ai padri di questo popolo non sono nè false nè rievocabili, ma che avranno un pieno ed intero compimento ». Havvi in questo luogo un ebraismo, che si dee notare: *Locutus est, et non suscitabit eam*, cioè *eam rem de qua locutus est*, o piuttosto *illud verbum quod locutus est*; giacchè nell'ebraico il femminino si prende pel neutro, sottintendendosi la parola *verbum*, che si trova qui rinchiusa nel senso del verbo *locutus est*; e secondo lo stile degli Ebrei *suscitare verbum*, è *implere*, cioè *compiere ed eseguire*. « La schiatta di Abramo va a soggiogare i suoi nemici e ad entrare in possesso della terra di Chanaan; ed un giorno Abramo diverrà l'erede dell'intero mondo colla potenza del Redentore che da lui deve nascere. Ecco le promesse che gli sono fatte, e che saranno infallibilmente adempite ».

Sul versetto
20. Balaam

Sono stato condotto qui per benedire; benedirò dunque e non mi disdirò. — È questo il senso presentato dal testo

(1) Vedi la nota del p. Houbigant sul v. 10, cap. XXIII.

samaritano e dalla versione dei Settanta; e ad esso si riferiscono le espressioni della Volgata: *Sono stato condotto per benedire; e non posso sopprimere la benedizione*. Il testo ebraico presenta una variante: *Io fui preso per benedire. Egli (Iddio) ha benedetto, ed io non potrei rivocharla* (la benedizione). Invece di בִּרְכָה, et *benedixit*, si legge nel samaritano בִּרְכָא, *benedicam*. Questo senso è meglio legato: « Sono stato preso per benedire; benedirò, e non la rivocherò questa benedizione »; ed ecco ancora lo stesso ebraismo che noi abbiamo veduto, *benedicam, et non revocabo eam*, cioè *eam benedictionem*, o *illud verbum quod benedicens proferam*. « Benedirò, e non mi disdirò. Voi mi avete chiamato per maledire questo popolo; ma Dio mi ha fatto venir qui per benedirlo; e malgrado di tutte le vostre istanze, io gli darò tali benedizioni che non rivocherò, perchè sono irrevocabili. La schiatta di Abramo è benedetta, e tutte le nazioni della terra saranno benedette in colui che da essa nascerà ».

Io non iscorgerò alcun male in Giacobbe, e non vedrò pena in Israele. — L'ebraico potrebbe significare, *Non si scorgerà... non si vedrà*; ma il samaritano dice: *non iscorgerò... non vedrò*, il che sembra meglio legato coll' antecedente versetto⁽¹⁾: Voi volete che io pronunci maledizioni contro questo popolo, ma io sono condotto qui a benedirlo, e lo benedirò; volete che io gli annuncii disgrazie, ma io non vedrò cadere sovr' esso i mali che voi gli desiderate. La Volgata dice: *Non v'ha idolo in casa di Giacobbe, e non vedesi simulacro in Israele*. Ciò addivien perchè il primo dei due termini ebraici מַלְאָה, che noi abbiamo traslatato per *male*, significa ad un tempo, come nella nostra lingua, il *male* fisico ed il *mal* morale, onde si applica al più grave di tutti i delitti che è l'*idolatria*, ed all'*idolo* istesso che è l'oggetto di questa colpa. Ma il secondo vocabolo, che è עֲשָׂה, non significa comunemente che la *pena*, il *travaglio*, l'*afflizione*; e sarebbe forse assai difficile il provare che abbia significato i simulacri. Forse si potè confondere עֲשָׂה, *labor*, con עֲצָה, *simulacrum*. Ma i Settanta, l'ebraico ed il samaritano

non ha che benedizioni da pronunziare sopra Israele.

Sul versetto 21. Israele è destinato ad una perfetta felicità.

(1) Vedi le note del p. Honbigant su questi due testi.

sono concordi sulla prima parola. Poteva bensì allora non esservi nè idolo in Giacobbe, nè simulacro in Israele; ma nel testo originale Balaam sembra dire che non vi scorderà i mali di cui Balaam vorrebbe che questo popolo fosse travagliato; o piuttosto: « Voi volete che io pronneci la rovina di questo popolo; ma in esso io veggio un popolo cui Dio destina la più perfetta felicità, un popolo da cui Dio asciugherà un giorno tutte le lagrime, e dal mezzo del quale bandirà per sempre ogni pena ed ogni dolore ».

Continuazione del versetto 21. Dio è in mezzo al suo popolo, e vi fa udire il suono delle sue trombe.

Il Signore suo Dio è con lui, e vi si ode il suono delle trombe reali. — La Volgata spiega queste ultime parole per un suono della vittoria del re, od un suono della tromba che annuncia questa vittoria: *Clangor victoriæ regis in illo*. Indarno si tenterebbe sollevarsi contro il popolo che ha per re il suo Dio, ed il cui Dio è l'Essere Supremo cui tutto dee obbedire, ed innanzi a cui tutto dee cedere. I monarchi dell'Oriente facevano annunciare il loro arrivo dalle trombe, che risonavano innanzi ad essi; ed anche Dio aveva stabilito in mezzo ad Israele le sue trombe, che annunciavano la sua presenza e le vittorie del suo popolo. L'arca dell'alleanza e la nube che la circonda, sono i simboli della presenza di Dio in mezzo a Giacobbe; ma verrà tempo in cui Dio si renderà visibile agli occhi del suo popolo, e sensibilmente abiterà in mezzo ad esso. Allora vi si udiranno non già le trombe di bronzo, ma la tromba evangelica, che annuncierà in tutta la terra le vittorie del Messia divenuto suo re.

Sul versetto 22. Dio ha fatto uscire Israele dall'Egitto, e lo ha riempito di forza.

Lo Dio forte lo ha fatto uscir dall'Egitto, ed una forza simile a quella del reem è in lui. — Si legge nell'Ebraico: *Dio gli ha fatti uscire dall'Egitto*; ma i Settanta e la Volgata dicono: *Dio lo trasse dall'Egitto*; e questo concorda meglio con ciò che precede e con ciò che segue. Non si sa quale sia l'animale indicato sotto il nome di *reem*; i Settanta lo intendono qui del *monoceronte*, e la Volgata del *rinoceronte*⁽¹⁾. Checchè ne sia, pare che vi si parli di un animale formidabile per la sua forza straordinaria, e questo è ciò che ha determi-

(1) In questo senso lo intende anche il p. Houbigant.

nato ad intendere della forza di quest' animale il termine ebraico qui adoperato, la cui significazione è poco nota. Alcuni sembrano aver creduto che sotto quest' immagine il profeta noti la forza dello stesso Dio; ma ciò che segue prova che qui si tratta della forza del suo popolo, che sta per essere paragonato ad un leone formidabile per la sua forza. « L' Essere Supremo ha dato una luminosa prova della sua potenza facendo uscir questo popolo dall' Egitto, e lo ha riempito di forza comunicandogli il suo potere per isterminare i popoli che a lui si opporranno: verrà il tempo in cui Dio libererà il suo popolo dalla potenza delle tenebre, e lo farà passar nel regno del suo amatissimo Figliuolo; ed allora lo empirà di una forza di rinoceronte per vincere le potenze dell' inferno, distruggere il regno dell' idolatria, e sottomettere gli uomini al giogo di Gesù Cristo colle sole armi della verità e della carità ».

Non vi sono augurii contro Giacobbe, nè divinazione contro Israele. — L' ebraico dice letteralmente in *Jacob...*, in *Israel*, come si esprime anche la Volgata; ma questo in, così presso gli Ebrei come presso i Latini, significa spesso *contra*; e se ne trovano molti esempi in questo libro medesimo: *Locutus est populus in Deum et in Moysen*⁽¹⁾, cioè *contra Deum et Moysen*, come la Volgata lo esprime; e più sotto, *Misit Dominus in populum ignitos serpentes*⁽²⁾: così espresso anche dalla Volgata, in cui ciò significa che Dio spedì serpenti infuocati *contro questo popolo*. Indarno adunque voi consultate contro questo popolo gli indovini e gli auguri: non v' ha augurio, non divinazione che gli possa essere contraria⁽³⁾. Invano la idolatria, le cui fondamenta saranno scavate dalla predicazione del Vangelo, chiamerà in suo soccorso i filosofi ed i magi; nè gli uni nè gli altri avranno alcun potere contro lo stabilimento del regno di Gesù Cristo.

Ma col tempo si racconterà ciò che il forte Iddio avrà fatto in favore di Giacobbe e di Israele. — L' ebraico significa letteralmente *secundum tempus*; ed è ciò che la Volgata esprime col *temporibus suis*; e questo è preci-

Sul versetto 23. Non vi sono nè augurii, nè divinazione contro Israele.

Continuazione del versetto 23. Si racconterà un giorno tutto ciò che si sa-

(1) Num. xxi. 5. — (2) Ibid. xxi. 6. — (3) Vedi la nota del p. Houbigant su questo testo.

rà fatto in favore d' Israele.

samente ciò che la nostra lingua significa con quella espressione ad essa propria, *col tempo*. L'ebraico potrebbe significare: *Si dirà a Giacobbe e ad Israele ciò che Dio ha fatto*; e questo sembra essere il senso della Volgata: *Dicetur Jacob et Israeli quid operatus sit Deus*. Ma quel dativo *Jacob et Israeli* significa talvolta presso gli Ebrei ciò che noi esprimiamo col *per riguardo a*. Ve ne sono due esempi in questo libro medesimo, quando vi si dice che Dio diede i suoi ordini a Mosè per ciò che ha relazione ai Leviti, *Levitis*⁽¹⁾, che la Volgata ha benissimo espresso *super levitis*; e quando è detto che Mosè diede i suoi ordini ad Eleazaro ed a Giosuè intorno alle tribù di Ruben e di Gad, *eis*⁽²⁾, la Volgata non lo esprime, ma è evidente che dee dire *de eis*, o *super eis*, per riguardo ad essi. *Si dirà adunque per riguardo a Giacobbe e ad Israele ciò che il forte Iddio avrà fatto*. Nei Settanta si legge, *ciò che Dio farà*; ma l'ebraico dice al par della Volgata, *ciò che Dio avrà fatto*. « Non v'ha divinazione contro questo popolo, perchè Iddio lo protegge, e col tempo si vedrà come egli abbia operato maraviglie in favor d' Israele, e non solo in favor di questo popolo, che sta sotto gli occhi vostri, ma anche in favore del popolo novello, che Dio creerà un giorno per succedere a questo popolo ».

Sul versetto 24. Israele è come un leone che va a divorar la sua preda.

Ecco che questo popolo si leverà come un lioncello: si alzerà come leone pieno di forza; e non si strazierà se non quando avrà divorato la sua preda, e bevuto il sangue degli uccisi. I Settanta intesero di un lioncello il termine ebraico che la Volgata spiega per una lionessa. Siccome questo vocabolo in ebraico ha la terminazione mascolina, sembra designare piuttosto il maschio che la femmina⁽³⁾. Checchè ne sia, è evidente che Balaam comincia ad annunciar qui le prossime vittorie degli Israeliti. « Sono quarant'anni che questo popolo soggiorna ne' suoi deserti, come un leone nel suoantro; ma esso ne uscirà pieno di forza, e non si fermerà finchè non abbia soggiogati tutti i suoi nemici, e non siasi insignorrito dei lor possessi. Siccome il leone divora la carne e beve il sangue della sua preda, così Israele si appro-

(1) *Nem.* vii. 20. — (2) *Ibid.* xxxii. 28. — (3) Il p. Houbigant lo traduce *leoneulus*.

priera le terre e le ricchezze dei popoli che Dio darà in suo potere. Lo stesso Gesù Cristo è il *leone della tribù di Giuda* ⁽¹⁾; trionfa del demonio e gli rapisce la sua preda; *egli parte vittorioso per continuare a vincere* ⁽²⁾, e non si fermerà finchè tutti i suoi nemici ⁽³⁾ non siano abbattuti sotto i suoi piedi; egli stermina gli uni, e salva gli altri sottomettendoli alla obbedienza della fede. Questi diventano la sua preda; ed ei li salva incorporandoli a sè, in guisa che diventano suoi membri secondo quel che fu detto a s. Pietro in quella visione che gli annunciava la conversione dei Gentili: *Uccidi e mangia* ⁽⁴⁾; cioè, come lo spiega s. Agostino ⁽⁵⁾: « Fa morire in essi ciò che sono, ossia le membra del vecchio uomo, e rendili ciò che tu sei, membra dell' uomo nuovo. Nello stesso modo la sete da cui Gesù Cristo è arso, è quella della salute delle nostre anime ⁽⁶⁾, ed egli la estingue coll' unir-sele. Egli fa tutto questo pel popolo suo, col mezzo dei ministri della sua Chiesa, che è il suo popolo; e queste vittorie di Gesù Cristo e della sua Chiesa continueranno infino alla consumazione de' secoli ». In tal guisa queste *parabole* rinchiuse nel secondo discorso di Balaam si estendono insino alla fine del mondo, perchè infino a quell'epoca si estenderanno le vittorie d' Israele.

§. III. Terzo discorso di Balaam.

Balaam ripiglia una terza volta la sua parabola. — Sono sempre parole di Mosè: *Assunta parabola*, come dice la Volgata; *parabola sua*, פָּרָבּוֹלָא, come dice l'ebraico. Questa espressione ci richiama quella di s. Paolo, il quale dopo aver detto che fu per la fede che Abramo offrì l'unico suo figliuolo, « pensando che Iddio potrebbe ben risuscitarlo dopo la sua morte, soggiunge: « D'onde ancor lo richiama come una figura »; *Unde eum et in parabolam accepit* ⁽⁷⁾. In questa parabola Isacco rappresentava Gesù Cristo; il suo sacrificio sul legno, quello di Gesù Cristo sulla croce, chiamata in ebraico legno, עֵץ; il suo ritorno alla vita, la risurrezione di Gesù Cristo.

Sul versetto 3 del cap. xxiv. Anche questa è una parabola.

(1) *Apoc.* v. 5. — (2) *Ibid.* vi. 2. — (3) *Psal.* xiii. 38. 39. — (4) *Act.* xi. 7. — (5) *Aug. in Psal.* xxx. *Enarr.* 5. n. 5; in *Ps.* xxxiii. n. 15 etc. — (6) *Aug. in Ps.* xxxiv. *serm.* 2. n. 4; in *Ps.* lxxviii. *Ser.* 1. n. 14. — (7) *Hebr.* xi. 19.

Ecco quali sono le *parabole* dei patriarchi e dei profeti; ecco di qual natura sono quelle di Balaam. Ma bisogna essere figliuolo di Abramo, cioè erede della sua fede per intendere questi misteri.

Continuazione del versetto 3. Come Balaam avesse chiuso l'occhio.

Parola di Balaam figliuolo di Beor ⁽¹⁾, dice adunque Balaam: *parola di quell'uomo che ha chiuso l'occhio*. — Questo è il senso della Volgata. I Settanta traducono in un modo assai differente: *Ecco ciò che dice l'uomo il qual vede veramente*. Sembra che essi abbiano preso la parola ebraica עָרַב, per עָרַב, *qui perfectus*, cioè *homo qui perfectus est oculo*, l'uomo il quale ha la vista perfetta, e che vede benissimo. Il termine ebraico ha relazione a quello che si trova nelle Lamentazioni di Geremia, ove questo profeta dice: *Quand' anche io alzi le grida e lo preghi, ha chiuso il varco alla mia orazione* ⁽²⁾, עָרַב; la Volgata ha *exclisit*. L'ebraico può esprimersi coll' *occlisit orationem meam*. La parola ebraica עָרַב può adunque significare *clausus*, e la Volgata sembra renderne qui il vero senso dicendo, *Homo cujus obturatus est oculus*. Certamente quando Balaam non vedeva l'angelo veduto dalla sua asina, egli aveva l'occhio più chiuso dell' asina stessa; e posciachè egli sta per dire che ora egli ha *l'occhio aperto*, sembra che abbia voluto dire d' averlo avuto in prima chiuso.

Sul versetto 4. Dio scopre a Balaam ciò che gli fa annunciare.

Parola di colui che udì i parlari di Dio, che ha veduto le visioni dell' Onnipotente, — ossia ciò che l' Onnipotente gli scopre. Balaam vede adunque qui altri oggetti ben diversi da quelli che gli vengono presentati dal re di Moab. Balac gli mostra il campo d' Israele; ma Dio gli scopre un altro Israele, di cui questo non è che l'ombra, ed ecco ciò che forma la sostanza della sua parabola; ovvero, allorquando sembra che egli parli di ciò che Balac gli mostra, parla in fatto di ciò che Dio gli scopre. Egli ascolta le parole di Dio, e ripete quel che Iddio gli dice, secondo l'ordine che ne aveva ricevuto.

Continuazione del versetto 4. Balaam cade, ed ha gli occhi aperti.

Ecco adunque ciò che dice *un uomo che cade, e così apre gli occhi*, — un uomo cui lo splendor della luce divina atterra, ma che cadendo ha gli occhi aperti, e che

(1) V'ha nel testo un γ ridondante, עָרַב per עָרַב. Se ne trovano frequenti esempi in tutti i libri dell' Antico Testamento (Drach). — (2) Thren. III. 8.

vede distintamente cogli occhi dell'anima ciò che Dio gli scopre. Aveva egli prima gli occhi chiusi quando non vedeva l'angelo che innanzi gli si presentava; ma ora gli ha aperti quando vede ciò che Dio gli mostra: e bisogna aver l'occhio aperto al par di lui per intendere ciò che egli sta per dire di quel che Dio gli scopre. Ma siccome è Dio che apre le orecchie del cuore per fargli udire la sua voce, è pur egli che apre anche gli occhi dell'anima per mostrarle ciò che egli mostra a' suoi profeti, ed a lui bisogna domandare quegli occhi illuminati del cuore per vedere ciò che vedevano i profeti.

Quanto belli sono i tuoi padiglioni, o Giacobbe, e le tue tende, o Israele! come valli selvose, come orti presso ad un fiume che li rinfresca, come i tabernacoli piantati dal Signore, come cedri vicini alle acque. — Presso gli Ebrei lo stesso vocabolo נִדְבָּרִים significa *torrenti e valli*. Alcuni interpreti hanno dunque creduto che le tende d'Israele fossero qui paragonate ai torrenti; e perchè nel testo ebraico la parola che segue נִדְבָּרִים, significa *extensa sunt*, si sono persuasi che i padiglioni di Giacobbe si estendevano come torrenti. Questo paragone non sarebbe assai vantaggioso, nè gran fatto giusto: torrenti i quali non fanno che passare non somigliano gran fatto ad Israele. I Settanta e s. Girolamo hanno ben compreso che si tratta qui di *valli*, ed anche di valli coperte da boschi, *valles nemorosae*, dice la Volgata; valli che presentavano l'ombra sotto gli alberi che le coprivano, *valles umbrantes*, e questa è l'idea dei Settanta⁽¹⁾. Questa similitudine concorda perfettamente con quelle che seguono, ed in particolare colla seconda presa dagli orti vicini ad un fiume. Nella stessa maniera presso gli Ebrei un vocabolo medesimo diversamente pronunciato significa o certi alberi che si erdetto essere aloè, in ebraico אֲלוֹת, o semplicemente *tende*. Per ciò accadde che i Settanta e s. Girolamo hanno creduto che le tende d'Israele fossero qui paragonate a *tende che il Signore ha spiegate*, o secondo il senso letterale *conficcate*; ma il testo ebraico non dice veramente nè *spiegate* nè *conficcate*, ma espressamente *piantate*: onde qui si tratta in

Sui versetti
5 e 6. Bellezza
del campo
d'Israele.

(1) Vedi la nota del p. Houbigant su questo testo.

realtà di alcuni alberi od arbusti; d'altronde le *tende* dovrebbero essere paragonate alle *tende*? Non sarebbe più una similitudine, se lo stesso termine si trovasse d'ambo i lati; e di più la similitudine che segue, desunta dai *cedri piantati sulle sponde delle acque*, conferma ancora che l'una e l'altra sono prese da diversi alberi, od arborescelli. Il merito dei *cedri* si prende ordinariamente dal lato della loro altezza; ma nulla ci costringe a supporre che gli altri alberi di cui qui parla Balaam abbiano precisamente lo stesso merito; al contrario, la similitudine sarà più ricca e più bella se queste due sorta di alberi hanno due meriti diversi. Nominandosi i primi in ebraico in plurale אֲרָזִים, ed in singolare אֲרָז, si sospettò che questa parola ebraica potesse essere l'*aloe* dei Greci. Si oppone che il nostro *aloe* non è un albero comune nella Palestina e nell'Arabia, che ci viene dalle Indie, che d'altronde è di un cattivo odore, e non può entrar nei profumi, in cui si faceva entrare l'אֲרָז degli Ebrei. Molti adunque hanno conghietturato che potesse essere il *santal*⁽¹⁾; ma si osserva che il *santal* sembra essere stato sconosciuto agli antichi, che i soli Arabi moderni ne parlano, e che pretendono anche che venga dalle Indie. Si aggiunge che אֲרָז potrebbe essere l'*aloe* della Siria, di Rodi o di Candia, appellato anche *aspalato*, o *legno di rosa*, che è un arborescello aromatico del cui legno i profumieri fanno uso, dopo avere ad esso tolta la corteccia, onde dar corpo ai profumi, che altrimenti sarebbero troppo liquidi. Cassiodoro⁽²⁾ osserva che l'odor di questo legno è doleissimo, e che al suo tempo si abbruciava in alcuni luoghi innanzi agli altari invece di incenso. Checchè ne sia, sembra almeno che questo אֲרָז degli Ebrei fosse un albero od un arbusto aromatico, e che il suo merito venisse determinato non già dalla sua altezza, ma dal suo odore.

Ripigliamo ora il concetto di Balaam: *Quanto belli sono i tuoi padiglioni, o Giacobbe, e le tue tende, o Israele! come valli seluose, come orti presso ad un fiume che li rinfresca, come i tabernacoli piantati dal Signore, come cedri vicini alle acque.* Non si può tessere un più

(1) Così lo intende il p. Houbigant. — (2) Cassiodor. in *Cont.* c. 4.

grande elogio d' Israele; ma se quest' elogio potè convenire a quell' antico popolo di Dio, a quell' Israele nato da Abramo secondo la carne, bisogna confessare che ancor meglio si addice all' Israele di Dio, divenuto figliuolo di Abramo mercè lo spirito della fede. La Chiesa istessa di Gesù Cristo è quel campo mirabile per la sua bellezza; essa è che feconda di santi, e copiosamente innaffiata dalle acque salutari della grazia, è veramente paragonabile a valli piene d'alberi, ad orti situati sulle rive di un fiume; essa è che col buon odore delle sue virtù e coll' elevatezza della sua speranza e della sua fede è veramente paragonabile ad alberi aromatici che l' Ente Supremo ha piantati, a cedri che si sollevano sulla spouda delle acque. Così nella parabola di Balaam Israele e Giacobbe rappresentano la Chiesa.

La sua secchia getterà acqua, e la sua stirpe crescerà in grandi acque. — Per intendere questa metafora bisogna paragonarla con quella che Salomone adopera nel libro dei Proverbi allorquando volendo distornare il suo discepolo da ogni vincolo colle donne straniere, gli dice: *Bevi l'acqua di tua cisterna, e le acque vive del tuo pozzo . . . Benedetta sia la tua vena, e lieto vivi con la moglie sposata da te in sua giovinezza* (1). È dunque la sposa medesima che è paragonata ad una cisterna, ad un pozzo, ad una vena da cui scorrono le acque, che sono i figliuoli che da essa nascono. È pur essa anche la secchia o l'urna di cui parla Balaam; ed allorquando egli dice d' Israele, che *le acque scorreranno dalla sua urna*, nota la fecondità di questa nazione, i cui posterì in fatto si perpetuarono infino a' nostri giorni, e continueranno ad estendersi sino alla fine de' secoli. — *La sua posterità diventerà simile a grandi acque.* Essa era divisa fin da que' tempi in dodici tribù, che già formavano dodici grandi ruscelli; e le famiglie che componevano quelle tribù continuarono a moltiplicarsi in guisa che la nazione giudaica divenne numerosissima. In questa parabola si rappresenta piuttosto la Chiesa, e di essa sola è sostanzialmente vero che le acque scorreranno in sempiterno dalla sua urna, e che la sua posterità è di-

Sul versetto 7.
Prodigiosa fe-
condità d' I-
sraele. Osse-
rvazione sulla
versione dei
Settanta.

(1) Prov. v. 15-18.

venuta simile a grandi acque, che si sparsero su tutta la terra, su cui essa continuerà a spargerle fino alla consumazione dei secoli. Nulla uguaglia la fecondità della Chiesa di Gesù Cristo, e la profezia di Balaam non può trovare altrove un sì perfetto compimento.

Questo vaticinio fu ingombrato da qualche oscurità per le diverse interpretazioni che gli si diedero. Noi abbiamo qui seguito il senso della Volgata, ed abbiamo tradotto *secchia*. L'ebraico וַיַּיִן può significare ed *urna* e *secchia*; l'*urna* presenta un'immagine che meglio si attaglia al paragone; ma in sostanza il pensiero è sempre lo stesso: *Fluct aqua de situla ejus, et semen illius erit in aquas multas*. I Settanta hanno traslatato in un senso che suppone una lezione assai diversa; e dicono: *uscirà un uomo dalla sua schiatta e dominerà su molti popoli*. Così in vece di מַיִם, *aquae*, sembra che essi abbiano letto אִישׁ, *homo*; in vece di מַדְלֵי, *de situla ejus*, o *de situlis ejus*, hanno letto מַדְלֵי, *de natis ejus*, che espressero col *de semine ejus*. La parola seguente וַיַּיִן è equivoca; se si pronuncia וַיַּיִן, significherà *et semen ejus*, se si pronuncia וַיַּיִן, significherà *et brachium ejus*. Sembra che i Settanta l'abbiano presa in quest'ultimo senso, come si vedrà. Finalmente, in vece di מַיִם, in *aquas*, essi hanno letto בְּעַמִּים, in *populos*. Sembra adunque che abbiano letto: *Et brachium ejus in populos multos*; il che essi hanno espresso coll' *et dominabitur populorum multorum*; onde hanno detto: *uscirà un uomo dalla sua stirpe, ed egli dominerà su molti popoli*. Questa parola trovasi pienamente adempita in Gesù Cristo, il quale, nato da Israele secondo la carne, estende il suo dominio su tutti i popoli dell'universo: così si scorgerebbe che l'adempimento supera anche le espressioni della profezia; posciachè Gesù Cristo ha ricevuto da suo padre la potenza non solo *su molti popoli*, ma *su tutti i popoli* (1); il che dà luogo a pensare che i Settanta non afferrarono qui il vero senso, od almeno che la lezione da loro seguita non era la vera. D'altronde la prima parola, la espressione *fluct*, chiarisce non trattarsi qui di un uomo,

(1) * È però cosa degna di osservazione che talora in ebraico la voce *multi* equivale ad *omnes*: intorno a ciò avremo campo di parlare commentando alcuni luoghi insigni del Nuovo Testamento.

ma di un' acqua: *fluet aqua*; gli stessi Settanta lo compresero, posciachè vi sostituirono *egredietur*, dicendo: *Egredietur homo*. Si opporrà forse che l'ebraico non dice *aqua*, ma *aque*, e che suona male la espressione discordante di *fluet aquæ*. Ma in ebraico il verbo non si accorda sempre col suo subbietto allorquando precede quest' ultimo; nè di ciò mancano esempi anche nelle lingue moderne, e tra queste, nella francese.

Si è anche posta in dubbio la significanza del termine מַדְלִי. Si è osservato che, presso i Persiani la parola مَدْلِي significa *intimum rei, cor, præcordia*; e che così

l'espressione di Balaam potrebbe significare *ex præcordiis suis*. Il senso sarebbe adunque questo, *aque prorumpent ex præcordiis suis*, « le acque scorreranno dal suo cuore⁽¹⁾ ». Si pretese anco che questo sia precisamente quello che Gesù Cristo aveva di mira allorquando diceva: *Qui credit in me, sicut dicit Scriptura, flumina de ventre ejus fluent aque vive*⁽²⁾ « fiumi d'acqua viva usciranno dal suo ventre »; posciachè, s'aggiunge, non v'ha in tutta la Scrittura che questo solo luogo in cui si parli di *acque le quali escono dal ventre*. Si pretende che, secondo s. Paolo, le *acque* significhino metaforicamente la dottrina di cui uno è imbevuto; che anche prima dell'Apostolo questo linguaggio fosse costante, come appare, a quel che si dice, dal battesimo di s. Giovanni, o da altre abluzioni sacre usate prima di lui; giacchè (soggiungono) se avveniva che si ricevesse da qualcheduno un battesimo d'acqua, ciò era come professare che si abbracciava la dottrina e la condotta di colui che battezzava. Finalmente si pretende che questa interpretazione concordi benissimo colla frase seguente, deviandola ciò nullameno dal senso che le si dà comunemente; si suppone che la espressione dell'ebraico debba tradursi non già *et semen ejus in aquas multas*, ma in *aquis nullis*, « il suo seme sarà nelle grandi acque »; e questo significherà, come si dice, che i semi o le piante che ne nasceranno saranno innaffiate, *semina vel plantæ ejus erunt in aquis*.

Continuazione del versetto 7. Osservazione sul senso dell'ebraico.

(1) Vedi la nota del p. Houbigant su questo versetto. — (2) Jo. vii. 38.

Continuazione del versetto 7. Superiorità ed ampiezza della stessa monarchia d'Israele. Osservazione sul senso della Volgata.

Il suo re si solleverà più di Agag, ed il suo regno sarà innalzato. — Tale è il senso dell'ebraico. Il samaritano dice: *Il suo re s'innalzerà più di Gog, e il suo regno si accrescerà.* Sembra che i Settanta abbiano letto nello stesso modo; ma la loro versione fu guasta dalle mani dei copisti in guisa che ora vi si legge: *Il regno di Gog si solleverà, ed il suo regno si accrescerà.* Il che proviene da ciò che in greco la particella ἡ, *quam*, fu presa per l'articolo ὁ; giacchè allora si scrisse nella lor versione, ὑψωθήσεται ἡ Γὼγ βασιλεία, *elevabitur regnum Gog*, in luogo di ὑψωθήσεται ὁ Γὼγ βασιλεὺς αὐτοῦ, *exaltabitur (magis) quam Gog rex ejus*, come lo esprimono il samaritano e l'ebraico istesso, con questa sola differenza che il samaritano legge *Gog*, invece che l'ebraico mette *Agag*. Non si parla di *Gog* che in due luoghi della Scrittura, in Ezechiele e nell'Apocalisse. In Ezechiele⁽¹⁾ si trova alla testa dei popoli del settentrione: esso sembra indicare un principe scita, o meritevole di essere paragonato agli Sciti; nell'Apocalisse⁽²⁾ sembra indicare l'Anticristo, l'ultimo nemico che dee sollevarsi contro la Chiesa alla fine dei secoli. Tutto ciò sembra avere pochissima relazione colla profezia di Balaam, mentre il nome di *Agag* ad essa naturalmente si addice. Agag fu l'ultimo re degli Amaleciti, che vennero soggiogati da Saul, ed Agag fu ucciso per ordine di Samuele. Si fa l'obiezione che Balaam vaticinerà sopra Amalec nel versetto 20, e che non pare che abbia voluto parlarne due volte⁽³⁾. Ma siccome si confessa che non si può dirci quello che qui significherebbe *Gog*, noi crediamo di dover preferire *Agag*; e questa non è una ripetizione della stessa profezia su Amalec, di cui Balaam non parla qui che relativamente alla potenza del re d'Israele. « Non solo la schiatta d'Israele si perpetuerà e moltiplicherà, ma Amalec, che fu il suo primo nemico nel deserto, cadrà sotto la destra di Saul primo re d'Israele. Agag ultimo re d'Amalec, preso dal primo re d'Israele, sarà ucciso per ordine dell'Essere Supremo, ed Israele rimarrà vincitore di Amalec; il suo regno si accrescerà

(1) Ezech. xxxviii. xxxix. — (2) Apoc. xx. 7. — (3) Questa è una obiezione del p. Houbigant che preferisce *Gog*, confessando egli nondimeno di non sapere ciò che voglia intendersi sotto questo nome: *Quid sit Gog... me nescire confiteor*. Vedi la sua nota su questo testo.

dappoi sotto la potenza di Davide, che estenderà il suo dominio fino all'Eufrate». In tal guisa l'impero dell'idolatria, che avrà dato i primi colpi alla Chiesa di Gesù Cristo, soccomberà sotto la potenza di questo divin Salvatore, il cui impero eterno si estenderà oltre i confini del romano impero. Il regno di Gesù Cristo si estenderà fino agli estremi confini dell'universo, e sussisterà sulla terra fino al termine dei secoli.

La Volgata riconosce qui Agag, ma in un altro senso; onde dice in parlando d'Israele: *Il suo re sarà rigettato a causa di Agag, e a lui sarà tolto il reame*. Avendo in fatto Saul risparmiato Agag contro l'ordine espresso che Dio gli aveva dato di sterminare interamente Amalec, egli fu rigettato da Dio, in guisa che il profeta Samuele gli disse: *Perchè adunque tu hai rigettata la parola del Signore, il Signore ti ha rigettato dall'esser re* (1). Ed in appresso essendo questo principe per questo motivo medesimo dato in mano ai Filistei, perdette nello stesso tempo la corona e la vita. Ma i termini ebraici non significano togliere e rapire, se non perchè voglion dire semplicemente levare, in guisa che si pigliano non solo per rapire, ma anche per innalzare. La versione dei Settanta ha preso i due verbi in questo senso; ed il samaritano adopera anche l'ultimo nel relativo *innalzarsi*, il che sembra confermare che l'uno e l'altro notino qui l'elevazione. Sembra che Balsam annuncii in questo luogo prosperità anzichè sventure. La schiatta d'Israele si perpetuerà e si moltiplicherà; essa avrà un re, il quale diverrà superiore ad Agag; dopo avere sterminati gli Amaleciti, i suoi primi nemici, questo popolo potente continuerà ad estendere il suo dominio fino all'Eufrate; e Gesù Cristo, il vero David, dopo aver rovesciato l'impero dell'idolatria, continuerà ad estendere il suo impero fino alle estremità dell'universo. La Chiesa di Gesù Cristo è il suo popolo, e questo popolo sarà sparso in tutta la terra.

Dio lo ha tratto fuor dell'Egitto, e la fortezza di lui è come quella del reem. — Sono precisamente le stesse parole che già vedute abbiamo nell'antecedente discorso

Sul versetto 8. Dio ha fatto uscire Israele dall'E-

(1) 1. Reg. xv. 25.

gitto, e lo ha
riempito di
forza.

di Balaam, con questa sola differenza che quivi l'ebraico diceva in plurale, *Dio gli ha fatti uscire*, mentre qui si legge in singolare, *Dio lo ha tratto fuori*. Il forte Iddio, l'Onnipotente, ha fatto uscire Israele dall'Egitto per introdurlo nella terra di Chanaan, e gli ha dato una forza superiore per soggiogare tutti i popoli i quali si oppo-nessero al suo passaggio, o volessero resistere alla potenza di cui Dio lo ha investito. Ma questi primi prodigi ne rappresentano altri di gran lunga superiori. Il Dio forte sarà nuovamente risplendere la sua potenza sulla terra liberando il suo popolo dalla potenza delle tenebre, e facendolo passare nel regno del suo amatissimo Figliuolo. Egli riempirà di forza i suoi apostoli, in guisa che questi dodici nomini in meno di quarant'anni scuoteranno da tutte le parti il regno dell'idolatria, e dappertutto stabiliranno l'impero di Gesù Cristo. Riempirà di forza i martiri, che sigilleranno col loro sangue le fatiche degli apostoli. Nulla uguaglierà la forza di questi ammirabili personaggi, che da nulla potranno esser vinti, e che dopo aver sembrato di soccombere qui in terra spirando sotto i colpi dei loro nemici, andranno pieni di vita a regnare eternamente con Gesù Cristo nel cielo; mentre i loro nemici, colpevoli perchè tinti del loro sangue, saranno precipitati nell'inferno per tutta l'eternità. In ogni tempo la Chiesa di Gesù Cristo sarà piena di una forza che da nessun nemico potrà essere debellata, perchè essa trae tutta la sua forza da Gesù Cristo, che le ha promesso di essere con lei infino alla consumazione dei secoli.

Continuazio-
ne del verset-
to 8. Conqui-
ste promesse
ad Israele.

Questo popolo divorerà le genti che gli sono nemiche, e spezzerà le loro ossa, e trafiggeranno le sue saette — ovvero, secondo i Settanta, colle sue saette trafiggerà i suoi nemici. La Volgata mette i verbi in plurale: *Essi divoreranno i popoli che saranno loro nemici; spezzeranno le loro ossa; trafiggeranno colle loro saette* (e bisogna sottintendere i *lor nemici*). Del resto non è forse questa che una trasposizione: giacchè invece di leggere, come vuol l'ebraico, *Devorabit gentes hostes suos et sagittis suis perforabit*, bisognerebbe forse leggere, *Devorabit gentes...*, *et sagittis suis perforabit hostes suos* — « Questo popolo divorerà le nazioni..., e colle sue saette trafiggerà i suoi nemici ». La Volgata dicendo *hostes illius*, e

non *hostes suos*, sembra riferir quell' *illius* a Dio; il che parrebbe supporre che anche di Dio fosse detto che la sua forza somiglia a quella del reem o rinoceronte; ma nell'ebraico e nei Settanta tutto ciò si riferisce a questo popolo. « Egli divorerà le nazioni sterminandole; spezerà le loro ossa facendo perire tutti i capi di esse, tutto ciò che formerà la forza delle medesime; egli trafiggerà colle sue saette i suoi nemici, senza che se ne possano evitare i colpi, perchè Dio sta per dare in preda ad Israele tutti quelli che si armeranno contro questo popolo. Sehon re degli Amorrei, Og re di Basan, e trentun re di Chanaan cadranno sotto i colpi degli Israeliti. — Le saette di Gesù Cristo sono la sua parola; ma le sue saette sono penetranti, ed i popoli cadranno a' suoi piedi⁽¹⁾. Egli divorerà le nazioni, distruggendo in esse il regno dell'empietà; infrangerà le loro ossa, sterminando i principi idolatri e persecutori, i quali erano il sostegno dell'empietà; egli renderà soggetti i popoli a se medesimo sottomettendoli all'obbedienza della fede ». Tutto ciò è attribuito al suo popolo; perchè esso è capo della sua Chiesa, formata dal suo popolo; esso è che da se medesimo stermina gli empj; ma coi ministri della sua Chiesa egli istruisce i popoli e li battezza, e dalla mano del suo popolo partono le saette della parola evangelica che gli sottomette le anime.

Si è sdraiato come un leone, e dorme come un lioncello; chi avrà ardire di svegliarlo? — ovvero, traducendo letteralmente giusta la lezione dell'ebraico: *Si è sdraiato, e dorme come un leone e come un lioncello*. La Volgata ed i Settanta hanno letto nello stesso modo; e la Volgata anche qui prende per una *lionessa* l'animale che i Settanta interpretano per un *lioncello*, perchè in fatto il termine ebraico sembra essere mascolino; nel samaritano, che vi mette una lettera diversa (לִבְיָא per לִבְיָא), questo termine potrebbe essere femminile. Checchè ne sia, Balaam ripete qui quasi colle atesse parole ciò che Giacobbe aveva detto di Giuda⁽²⁾; la sola diversità consiste in ciò che il testo della Genesi esprime *accubuit* colla parola וַיָּבֹר, che non si dice che degli animali; laddove il

Sul versetto 9. Pare che dee succedere alla conquista d'Israele.

(1) *Psal.* XLIV. 6. — (2) *Gen.* XLIX. 9.

testo del libro dei Numeri lo esprime col שָׁנָה, che generalmente non si dice che degli uomini: così la metafora è meglio sostenuta nel testo della Genesi, ed il שָׁנָה è ben accomodato all'oggetto della similitudine. La Volgata lo esprime col *dormivit*; è questo il senso che essa dà spesso volte a questa parola, la quale ciò nullameno in ebraico significa propriamente *accubuit*, ed in ciò differisce da שָׁנָה, *dormivit*. Balaam dunque applica a tutto Israele ciò che Giacobbe aveva detto di Giuda, il quale era stato scelto da Dio per occuparvi il primo posto: *Si è sdraiato come un leone, e dorme come un lioncello; chi avrà ardire di svegliarlo?* « Allorquando questo popolo avrà conquistato il retaggio che gli è promesso, egli vi si stabilirà; vi si sdraierà come un leone vincitore che dopo aver rapita e divorata la sua preda rientra nel suo antro, e vi si sdraia: chiunque oserà turbare il suo riposo pagherà il fio della sua temerità. Quando Davide avrà terminato la conquista di tutto il paese promesso ad Israele, poserà come un leone pieno di forza: Salomone possederà in pace il regno di suo padre; nessuno oserà turbare il riposo del suo regno; e se dopo ciò gli Assirii ed i Caldei ardiscono attaccare Israele, Dio farà poscia ricadere sopra di loro il castigo delle violenze che avranno esercitate. Il novello Israele, la Chiesa di Gesù Cristo, dovrà nello stesso modo combattere per tre secoli onde stabilire sulla terra il regno di Gesù Cristo col Vangelo. Le sarà in appresso renduta la pace; Israele allora poserà come un leone vincitore; e chiunque oserà turbare questo riposo sperimenterà, o presto o tardi, che Dio veglia sopra Israele, e percuote coll'anatema tutti i suoi nemici ».

Continuazione del versetto 9. Benedetto colui il quale benedice Israele, e maledetto chi lo maledice.

Chi ti benedirà sarà egli pure benedetto, e chi ti maledirà sarà tenuto per maledetto. I Settanta esprimono questa sentenza in plurale ed in presente: *Coloro che vi benedicono sono benedetti, e maledetti quelli che vi maledicono.* L'ebraico non determina nè il presente nè il futuro; ma il singolare vi si trova mescolato col plurale: *Benedetto coloro che vi benedicono, e maledetto coloro che vi maledicono.* Nell'ebreo si poté facilmente confondere il singolare *benedicens* e *maledicens* col plurale *benedicentes* e *maledicentes*. La Volgata sembra avere

espresso il vero senso: *Qui benedixerit tibi, erit et ipse benedictus; qui maledixerit, in maledictione reputabitur*. Aveva pur detto Dio anche ad Abramo: *Benedirò quei che ti benedicono, e maledirò quei che ti maledicono* (1). La promessa medesima era stata ripetuta da Isacco sopra Giacobbe: *Chi ti maledirà sia egli maledetto, e chi ti benedirà sia di benedizione ricolmo* (2). « Chiunque benedirà Israele sinceramente e dal fondo del cuore, sarà l'oggetto delle benedizioni di Dio; chiunque lo maledirà, o lo tratterà come un oggetto di maledizione, si tirerà addosso la maledizione di Dio: nello stesso modo chiunque benedirà la Chiesa di Gesù Cristo, attaccandosi ad essa come all'unico oggetto delle benedizioni di Dio, parteciperà egli stesso alle benedizioni celesti che Dio spande sopra di essa; chiunque la maledirà, separandosi da essa e trattandola come un oggetto di maledizione, si tirerà addosso l'anatema di un'eterna maledizione ».

§. IV. Quarto discorso di Balaam.

Finalmente Balaam ripiglia per la quarta volta la sua parabola. — Sono sempre parole di Mosè: *Santa parabola*, secondo la Volgata; *sunta parabola sua*, secondo l'ebraico; e questa espressione ci richiama anche quella di s. Paolo allorchè parlando dei sacrificii che ogni dì si offrivano nella prima parte del tabernacolo, e di quello che si offriva una sola volta tutti gli anni nella seconda, aggiunge che questa era una parabola di quel tempo d'allora (3): *Quæ parabola est temporis instantis*, o, secondo il greco, *tunc instantis*. La necessità di questo giornaliero sa-

Sul versetto 15 del capo XXIV. Balaam continua a parlare la parabola.

(1) Gen. XII. 3. — (Le espressioni del testo ebraico in questo luogo della Genesi sono disposte nel modo seguente (1.^o *et benedicam* (2.^o *benedicentibus tibi* (3.^o *et maledicentibus tibi* (4.^o *maledicam*. Secondo l'ordine di questa costruzione Dio avrebbe promesso di benedire i benedicentes prima che essi benedicensero, e di non maledire i maledicentes se non dopo che eglian medesimi avessero maledetto. Scrivo qui la spiegazione di questa particolarità che diede un rabbino fra i miei dottori, come un saggio del modo faceto tenuto dalla maggior parte dei rabbini nell'interpretare la sacra Scrittura. — « Le benedizioni e le maledizioni sono sempre proporzionate allo stato di tolui che le esprime. Un povero vi angura un patrimonio di cento scudi, un ricco vi angura milioni; così addivene anco delle maledizioni. Ecco perchè Iddio vuole preventivamente benedire coloro che debbono benedire la stirpe d'Abramo, e viceversa ». (Drach). — (2) Gen. XXVII. 29. — (3) Hebr. IX. 9.

crifizio mostrava la insufficienza dei primi, e l'annua ripetizione di questo secondo sacrificio, il quale era della stessa natura dei primi, mostrava la insufficienza degli uni e degli altri, ne' quali, come dice l'Apostolo, *doni ed astie si offrivano, le quali non potevano rendere perfetto secondo la coscienza il sacrificante per mezzo solamente delle vivande e bevande*. Siffatte ecrimonie erano parabole che il Giudeo grossolano e carnale non comprendeva, ma di cui lo Spirito di Dio ci ha scoperto il mistero per la bocca di questo apostolo. Tali sono le parabole di Mosè e dei profeti; l'occhio profano non ne vede che la corteccia, e si persuade che nulla vi sia di più, ma lo Spirito di Dio scopre i misteri del regno de' cieli a chi è concesso di conoscerli: *Vobis datum est nosse mysteria regni caelorum* (1).

Continuazione del versetto 15. Osservazione sul testo ebraico.

Sul versetto 16. Osservazioni sui testi ebraico e samaritano, e sulla versione dei Settanta.

Parola di Balaam figliuolo di Beor: parola di quell'uomo che ha chiuso l'occhio. — Sono questi precisamente i termini stessi che abbiamo letto nel principio del terzo discorso.

Parola di lui che ha udito i parlari di Dio, che sa la dottrina dell'Altissimo, e vede le visioni dell'Omnipotente, il quale cadendo aperse gli occhi. — Sono queste ad un dipresso le espressioni medesime che si trovano in sul principio del terzo discorso. Vi si leggono solamente queste parole di più: *un uomo che sa la dottrina dell'Altissimo*. Bisogna altresì osservare che nel precedente discorso il samaritano non ha queste parole: *ecco ciò che dice colui il quale ha udito i parlari di Dio*; ma esse si trovano nei Settanta pur come nell'ebraico. Sembra che i Settanta abbiano creduto di veder nella parola *עַל*, che significa *cadens*, l'idea di un uomo i cui sensi cadono nel sonno; ed è, come pare, quello che loro ha dato occasione di congiungere questa idea alla frase precedente dicendo: *Un uomo che vede la visione di Dio in sogno*. Ma Balaam sembra svegliato in tutto questo; ed è possibilissimo che lo splendore della celeste visione lo abbia fatto cadere (2). Ezechiele, Daniele e s. Giovanni caddero in somigliante caso colla faccia rivolta al suolo.

(1) *Matth.* XIII. 11. — (2) Una tradizione *שם* della Sinagoga riferisce che Balaam cadeva realmente in tali circostanze (Vedi R. Salomon-Jarbbi (*Drach*)).

Possiamo dunque attenerci al senso della Volgata e dell'ebraico, *cadens*. Balaam cadde, ma in cadendo aveva gli occhi aperti; e fu anche perchè li aveva bene aperti che lo splendor della luce celeste lo fece cadere. — Egli fu *istruito nella scienza dell'Altissimo*. — Dio gli comunicò i lumi del suo divino presentimento, scoprendogli rivelazioni lontanissime ed eventi minutamente circostanziati, come apparirà chiaro da ciò che segue.

Io lo vedrò, ma non ora; fissarò in lui lo sguardo, ma non da vicino. — « Lo vedrò quel Dio forte di cui ascolto le parole, quell'Altissimo il quale mi comunica la sua scienza, quell'Onnipotente il quale mi presenta la visione da cui sono i miei occhi colpiti⁽¹⁾. Egli si renderà visibile, vestendosi della nostra natura; ma non sarà ora: noi non siamo peranco giunti a quel tempo. Io lo contemplerò nella carne cui si sarà unito; ma non sarà da vicino, non essendo prossimo questo tempo. Lo scopro da lungi così come i patriarchi cui ne fu fatta la promessa ».

Di Giacobbe nascerà una stella, e spunterà da Israele una verga. — Invece di *oriatur*, « nascerà », che trovasi nella Volgata e nei Settanta, si legge nell'ebraico וַיֵּצֵא , *incedet*, una stella camminerà, si avvanzerà⁽²⁾. « Colui che io vedo sì da lontano è un astro che dee un giorno nascir da Giacobbe, ed avanzarsi maestosamente. Egli nascerà sulla terra in mezzo a questo popolo; ma la sua origine sarà tutta celeste. Egli stesso si appellerà *la stella del mattino*, perchè è nato dal seno di suo Padre prima dell'aurora; nessun altro gli si può paragonare. Nè Davide nè Salomone avranno un'origine somigliante; ma dalla loro schiatta uscirà l'astro che io vedo. *Una verga*, cioè uno scettro, *spunterà da Israele*. Questo astro eserciterà il sovrano potere in Israele. Non sarà nè Saul, nè Davide, nè Salomone, nè verun altro di quelli che dopo loro saranno assisi sui troni d'Israele o di Giuda; ma quando lo scettro della potenza temporale uscirà da Giuda, lo scettro di una potenza spirituale e celeste si solleverà in mezzo a questo popolo; allora

Sul versetto 17. Dio si reoderà visibile agli uomini coll'incarnazione del suo Figliuolo.

Continuazione del versetto 17. Nascita del Messia annunciata sotto i simboli di un astro e di uno scettro.

(1) Vedi la nota del p. Honbigan su questo testo. — (2) Questa espressione richiama il bel verso di Virgilio:

Ast ego quæ divum incedo regina, etc. (Druck).

nascerà da Israele un fanciullo che sarà tutt'insieme un astro ed uno scettro, perchè sarà nello stesso tempo Figliuolo dell'Altissimo e Figliuolo di Davide. Il Signore Iddio a lui darà la sede di Davide suo padre, e regnerà sopra la casa di Giacobbe in eterno, e il suo regno non avrà fine⁽¹⁾; ma il suo regno non sarà di questo mondo: sarà il regno de' cieli. Regnerà dal cielo sulla terra per trar gli uomini dalla terra al cielo. Una stella annunzierà la sua nascita; ma questa stella non sarà tale scettro: annuncierà colui che deve portare questo scettro divino, il quale non appartiene che a lui⁽²⁾.

Continuazione del versetto 17. In qual senso G. C. ha infranti i capi di Moab.

Egli infrangerà gli angoli di Moab e la cima di tutti i figliuoli d' elevazione. — Gli angoli di Moab sono i capi, come lo spiegano i Settanta e la Volgata. Gesù Cristo è chiamato la pietra angolare, perchè è il capo del suo popolo. Quanto alla seconda parte del versetto, si legge nell'ebraico ciò che i Settanta e la Volgata esprimono nel seguente modo: *Et vastabit omnes filios Seth.* I figliuoli di Seth sono tutti i popoli della terra, che dopo il diluvio discendono tutti da Seth per mezzo di Noè; e Gesù Cristo è venuto per distruggere presso di loro il regno del peccato, l'impero del demonio. Ma l'ebraico ed il samaritano presentano un altro senso. Invece di $\pi\pi$, che si suppone significare *vastabit*, si legge nel samaritano $\pi\pi\pi$, *verticem*, la cima, espressione parallela agli angoli espressi nella prima parte; gli angoli e la cima indicano i capi. Questa lezione è anche confermata dal testo di Geremia, che ripete le espressioni di Balaam contro Moab: *E uscito un fuoco da Hesebon e una fiamma di mezzo a Schon, ed essa ha divorato gli angoli di Moab e la cima dei figliuoli d' elevazione*⁽³⁾. Vi si legge $\pi\pi\pi$, che significa, al par di $\pi\pi$, *elevazione* il che dà motivo di conghietturare che nel testo del libro dei Numeri la parola $\pi\pi$, conservata dai Settanta e dalla Volgata, potrebbe prendersi qui in senso di *elevazione*; e questi figliuoli d' elevazione sono figliuoli d' orgoglio; e questi figli d' orgoglio sono gli stessi Moabiti, ai

(1) Luc. i. 32. 33. — (2) Vedi la nota del p. Houbigant su questo testo. — (3) Jer. XLVIII. 45. Il p. Houbigant stesso paragona questi due testi; e se egli traduce qui *prosternet omnes filios Seth*, ha ciò nullameno tradotto in Geremia: *cervices filiorum superbie*.

quali Isaia e Geremia rimproverano questo peccato⁽¹⁾. « Il principe che Balaam vede infrangerà gli angoli di Moab e la cima dei figliuoli d'orgoglio. Siccome egli è la stella del mattino, nato dal seno di suo Padre prima dell'aurora, egli è pur desso che ha fatto uscire Israele dall'Egitto, e che colpirà i Moabiti e farà perire i loro capi per mano di Davide. Questi popoli sono discesi da Lot che era fratello ossia nipote di Abramo. Essi sono fratelli degli Israeliti; ma non partecipano all'alleanza che Dio ha fatta con Israele; ed allorquando questo divino monarca, dopo essersi mostrato sulla terra sarà entrato nella potenza del suo regno celeste, infrangerà gli angoli di Moab, i capi di quelli che per la loro origine saranno fratelli del nuovo Israele, ma che non saranno entrati nella nuova alleanza; egli toglierà agli Ebrei increduli tutti i loro capi; distruggerà la loro repubblica; spezzerà la cima di tutti i figliuoli d'orgoglio, i quali, giusta le espressioni dell'Apostolo, non conoscendo la giustizia di Dio, e cercando di stabilire la propria, non si sono sottomessi alla giustizia di Dio col mezzo della fede: imperocchè Gesù Cristo è la fine della legge per giustificare tutti quelli che in esso lui credono⁽²⁾. Egli infrangerà la loro cima togliendo ad essi il loro sommo pontefice, in guisa che rimarranno sulla terra senza re e senza principe, senza sacrificio e senza altare ».

Edom diverrà suo retaggio, ed egli avrà per eredità Seir suo nemico. — Questo testo fu guastato: si legge nell'ebraico, *et erit Edom hereditas*; il pronome *ejus* disparve, nè si trova nemmeno nel greco dei Settanta; ma la Volgata lo esprime ed il senso lo richiede. La Volgata traduce *Edom* per *Idumaea*; ed in fatto l'Idumaea era il paese di *Edom*, ed è comunemente indicato nell'ebraico col nome di *Edom*; ma la continuazione dà motivo di credere che sotto questo nome Balaam consideri non tanto il paese quanto gli abitanti. L'ebraico aggiunge: *Et erit hereditas Seir inimici ejus*; e questo termine *inimici* è un plurale; ed a che si riferisce? La Volgata suppone che alla testa di una siffatta parola nell'ebraico vi dovrebbe essere il segno *h*, che è l'indizio del dativo, e che allora il senso sarebbe, *et hereditas Seir cedet inimicis suis*.

Sul versetto 18. In qual senso Edom è divenuto il retaggio di G. C.

(1) *Isai.* XVI. 6. *Jer.* XLVIII. 29. « *Audivimus superbiam Moab* ». —

(2) *Rom.* X. 3. 4.

Ma questa voce *cedet* non si trova nell'ebraico; nè vi è il segno del dativo. D'altronde il senso sarebbe che il paese di Scir passerebbe agli Israeliti suoi nemici; ma il paese di Scir era occupato dagli Idumei, e gli Israeliti non erano nè punto nè poco nemici degli Idumei loro fratelli; era anzi loro vietato di trattare gli Idumei da nemici. Al contrario gli Idumei eran divenuti nemici degli Israeliti, e questo è il senso che presentano i Settanta: *Et erit hereditas Esau inimicus ejus*: cioè, in vece del plurale *inimici ejus*, i Settanta hanno letto, *inimicus ejus*; ed invece di Scir, essi lessero *Esau*, come si legge nel samaritano. Resta solamente che essi hanno letto *hereditas* nel secondo membro così come nel primo, mentre la Volgata avendo letto *hereditas ejus* nel primo, sembra che si dovrebbe leggere anche nel secondo; allora non ci sarebbe più difficoltà: *Edom diverrà suo retaggio; esso avrà per eredità Esau suo nemico*. « Questo principe, il quale, essendo la stella del mattino, trae la sua origine dai giorni stessi dell'eternità, continuerà a far conoscere in modo luminoso il suo potere in favor d'Israele prima di comparire sulla terra in mezzo a questo popolo. Non solo egli infrangerà i capi di Moab colle mani di Davide, ma soggetterà a questi principi gli stessi Idumei suoi nemici, in guisa che Esau medesimo sarà compreso nel retaggio di colui che dee regnare sopra Israele. Esau è il fratello di Giacobbe, ma non partecipò alle benedizioni diffuse su Giacobbe; ed allorquando questo divino dominator d'Israele si sarà mostrato sulla terra, trarrà a sè coloro i quali, come gli Idumei, non avevano avuto parte alle benedizioni; egli ne formerà il suo retaggio: *quelli che non eran suo popolo lo diverranno*⁽¹⁾; il superbo Giudeo sarà spogliato delle sue prerogative, ed il Gentile, chiamato alla fede, diverrà il retaggio del Messia ».

Sui versetti 18 e 19. Forza del nuovo Israele. Estensione del dominio di G. C. Rovina di Roma pagana e del reprobato mondo.

Israele si diporterà con forza: colui che dee uscir da Giacobbe sarà il dominatore, e sterminerà gli avanzi della città. — Queste sono le letterali espressioni dell'ebraico; e perchè l'ultima di queste tre frasi è oscura, si sospettò esservi un qualche errore; laonde si propose la lezione, e *Scir perirà nelle sue città, oppure ed egli rovi-*

(1) Osee I. 10; II. 24. Rom. IX. 25. 26.

nerà *gli avanzi di Scir*⁽¹⁾. Ma i Settanta e la Volgata concordano colla lezione dell'ebraico, ed egli sterminerà *gli avanzi della città*. Se a prima vista la espressione sembra oscura ed inesatta, si vedrà che nel senso della parabola che essa rinehiude è esatissima e chiarissima. Paragoniamo i due sensi. « Al tempo di Davide Israele opererà con forza; egli non avrà operato giammai con più di forza, e giammai non opererà con altrettanta forza, per ciò che riguarda quella forza che risplende agli occhi della carne colla potenza delle armi: allora colui che dee uscir da Giaebbe e dalla schiatta istessa di questo principe dominerà nella persona di questo principe medesimo. Nè mai il dominio d'Israele sarà stato più esteso, posciachè comprenderà tutto ciò che si trova dal Nilo infino all'Eufrate. Col braccio di questo principe il dominatore di Giaebbe sterminerà gli avanzi della città, specialmente nell'Idumea, in cui Davide farà perire non solo le schiere armate che lo avranno affrontato, ma in generale tutti i maschi che saranno rimasti nelle città⁽²⁾. La forza d'Israele però si manifesterà in un modo più mirabile al tempo del Messia, che è quello stesso principe di una origine tutta ecclesie il quale dee un giorno nascere da Giaebbe. La forza d'Israele sarà allora tanto più mirabile quantochè i suoi più generosi guerrieri combatteranno senz'armi, e morendo vinceranno. La forza di questi novelli Israeliti affronterà tutti i pericoli, supererà tutti gli ostacoli, attaccherà la idolatria da ogni lato, la quale già da sì lungo tempo dominava sulla terra, e la abatterà. Il diviu Figliuolo di Giaebbe, cui sarà dato il trono di Davide suo padre, dominerà non solo sopra Israele, ma su tutte le nazioni della terra, ed in tutta la estensione dei secoli. Egli sterminerà *gli avanzi* di quella città che per essere il centro del più grande impero conosciuto si appellava per distinzione *la città*; sterminerà col braccio dei barbari le estreme reliquie di Roma pagana, di quella Babilonia che era stata *la madre*

(1) La prima di queste due lezioni fu proposta dal p. Calmet, la seconda dal p. Houbigant. Vedrassi perchè noi non ammettiamo nè l'una nè l'altra. Lo stampatore del p. Houbigant lo ha mal servito quando attribuisce al p. Calmet la traduzione, *pellet Scir de urbibus*; mentre questi tradotta, *Scir perirà nelle sue città*. Ma egli pure si inganna, giacchè l'ebraico non dice *peribit*, ma *perdet*. — (2) 5. Reg. xi. 15. 16.

delle abominazioni della terra, ebbra del sangue dei martiri⁽¹⁾; e "se non basta ancora, terminerà di sterminare nell'ultimo giorno gli estremi avanzi di quella grande città che in ogni tempo fu nemica della città di Dio, gli avanzi di quella grande Babilonia⁽²⁾, di quel mondo perverso che rinscriva tutta la società degli empj da Caino loro capo fino all'ultimo dei reprohi".

Sul versetto
20. Rovina di
Amalec pre-
detta.

Balaam vide poseia Amalec, e ripigliò la sua parabola. — Sono sempre parole di Mosè: *assumens parabolam suam*; e ripiglia la sua parabola dicendo: *Amalec è il primo dei popoli; ma il suo fine anderà infino all'intera rovina.* — È questo il senso letterale dell'ebraico: *Et finis ejus usque ad interitum*; il che vien espresso dalla Volgata colle parole, *Cujus extrema perdentur*. La parola ebraica מֵוֹתָם, di cui si serve Balaam, è quell'istessa di cui fece uso allorchè, parlando dei giusti di cui stimava il felice retaggio, diceva: *Simile al loro sia il mio fine!* Egli adunque dice qui che la fine di Amalec sarà assai differente, ed andrà a terminare in un'intera rovina. I Settanta presero anche qui questa parola in senso di posterità: *periranno i loro posteri*. Si osserva anco che nel samaritano in vece di מֵוֹתָם, *usque ad perentem*, ovvero *usque ad interitum*, si legge מְוֹתָם מְוֹתָם, *donec pereat*. Si propone adunque di tradurre letteralmente: *Et posteritas ejus donec pereat*. Ma questa costruzione sembra poco naturale anche secondo l'indole dell'ebraico, che avrebbe detto semplicemente, come lo esprimono i Settanta, *Et posteritas ejus peribit*. La lezione dell'ebraico par meglio accomodata all'indole della lingua; e poichè Balaam ha già fatto uso della parola מֵוֹתָם nel senso di fine, o di ultimo stato, è assai credibile che la prenda qui nello stesso senso, *Et finis ejus usque ad interitum*, o, come lo esprime la Volgata, *Cujus extrema perdentur*⁽³⁾. « Amalec è il primo dei popoli che occupano queste contrade; egli esisteva già fin dai tempi di Abramo⁽⁴⁾, e per conseguenza precede gli Israeliti e gli Idumei, ed anco i Moabiti e gli Ammoniti. Esso è il primo ed il più antico di tutti questi popoli; ma la fine che lo

(1) Apoc. XVII. 5. 6. — (2) Ibid. XVI. 19. — (3) Così lo spiega anche il p. Houbigant, dicendo, *Et posteritas ejus ad perniciem reser-
vatur*. — (4) Gen. XIV. 7.

aspetta è un'intera rovina; perirà allorchando Israele comincerà ad avere un re. Fu esso il primo che abbia ardito di attaccare Israele in questo deserto; ma un intero sterminio sarà il castigo della sua temerità. Una simile rovina cadrà sopra un popolo che sarà divenuto il primo dei popoli, non già per la sua antichità, ma per la estensione della sua potenza. Il popolo romano, il quale oserà sollevarsi contro il novello Israele nei primi tempi della nuova alleanza contratta con questo nuovo popolo, perirà sotto il braccio dei barbari, che smembreranno le sue provincie, e spegneranno la sua potenza ».

Balaam vide poscia il Cineo, e ripigliando la sua parabola (*assunta parabola sua*,) disse: *Forte è veramente la sua casa, ed il suo nido è posto in un masso; ma il fuoco penetrerà infino al suo nido, e la destrezza di Assur vi farà prigioniero.* — Questo è almeno il senso che si può raccogliere dalle diverse interpretazioni date a questo testo, il quale venne diversamente letto: *La sua casa è forte . . . e ciò nullameno . . . l'Assiro vi farà prigioniero.* Ecco l'essenza della profezia; ed è notevolissimo che intorno ad essa quasi tutte le lezioni ed i volgarizzamenti sono concordi. È questo il senso dell'ebraico, dei Settanta e della Volgata. Il samaritano è un poco differente, e ciò avviene per un manifesto errore del copista. Il resto è molto meno importante; ma per nulla trascurare bisogna esaminarne le diverse interpretazioni e le varianti. Prima di tutto è d'uopo osservare esservi qui una relazione sensibile tra il nome di Cinei, in ebraico קִנִּי, e la parola ebraica קֶן, che significa nido. Si legge adunque nell'ebraico: *La vostra casa è forte; ma mettete il vostro nido nel masso.* Sembra che ciò abbia dato motivo ai Settanta ed alla Volgata di dire, *Sed si in petra posueris nidum tuum*; ma si può presumere che questa seconda parte sia parallela alla prima, e che invece dell'imperativo *et pone*, וְשָׂם, bisognerebbe leggere וּנְשָׂם, *et positus in petra nidus tuus*, « La vostra casa è forte, ed il vostro nido è posto nello scoglio ». L'ebraico continua: *Sed erit in combustionem Cin*; « ma Cin sarà fatto preda delle fiamme ». I Settanta, anticipando nell'esprimere un'idea della frase che segue, prendendo una di queste parole per un nome

Sul versetti 21 e 22. Osservazioni sulle diverse lezioni di questo testo.

proprio, e dando a Cin il senso di *nidus*, hanno tradotto: *Et si fuerit Beor nidus astutiae*. Misero questo *Beor* in dativo, confondendolo con *בֵּער*, *combustio*. Non si sa bene come tradurre questa lezione: e se *Beor* avesse un nido di astuzia e di destrezza. S. Girolamo al contrario prese Cin per un nome proprio; ed invece di *לְבֵער*, in *combustionem*, sembra aver letto *לְבִירָה*, in *electionem*; d'onde si traslatò nella nostra Volgata, *Et (si) fueris electus de stirpe Cin*, «E se tu fossi eletto dalla stirpe di Cin». Ma l'ebraico *כִּן*, preso qui per *et si*, significa semplicemente *sed*; in guisa che nell'ebraico questa frase non è una continuazione della precedente, ma ad essa si contrappone: *Quando il tuo nido fosse posto nello scoglio*, cioè nullameno Cin sarebbe preda delle fiamme: ovvero: *Il tuo nido è posto nello scoglio*; ciò nonostante il fuoco penetrerà infino a Cin, od al nido: posciachè riuscirà facile il confondere *כִּן*, Cin, con *קִין*, *nidus*; ed in fatto i Settanta hanno letto *קִין*, *nidus*; forse si sarebbe ancor meglio letto *קִין*, *nidus tuus*. Ma il fuoco ciò nullameno penetrerà infino al tuo nido, e nella sostanza il sentimento è lo stesso. L'ebraico legge *poscia usquequo?* o *quandiu?* al che la Volgata aggiunge *poteris permanere*, come se vi fosse qui un'ellissi, una reticenza da riempire. Ma invece di *כִּן*, *quandiu?* i Settanta hanno letto *עֲרִמָה*, *astutia*; e ciò diede ad essi motivo di dire *nidus astutiae*. Il dotto p. Houbigant osserva egregiamente che questa parola *עֲרִמָה*, *astutia*, può convenire benissimo a questo luogo, congiungendolo non già a quello che precede, ma a quel che segue (1). Bisognerebbe soltanto che allora si leggesse la voce *עֲרִמָה*, per congiungerla colla seguente parola in questo senso: *Astutia Assur captivum te faciet*; mentre i Settanta traducono *Assyrii captivum te facient*, e la Volgata, *Assur enim capiet te*. In tal guisa si seorge che l'ebraico, i Settanta e la Volgata concordano nel dire che *Assur prenderà Cin*, e lo ridurrà alla cattività. Il samaritano, per la ommissione di una lettera, prende le parole diversamente, e cangia il senso. Invece di *כִּן*, *usquequo*, o *עֲרִמָה*, *astutia*, vi si legge *עֲד*, congiungendo la *א* alla parola Assur che segue, in

(1) *Optima scriptura et bona sententia*, dice il p. Houbigant nella sua nota su questo testo.

questo senso: *Donec ab Assur incola tuus*; il che si spiega col dire: *Cin (od il vostro nido) sarà in combustione finchè i vostri abitatori torruino dall'Assiria*. Ciò suppone adunque che siano stati presi dagli Assiri; ma il profeta annunzierebbe forse il loro ritorno prima di aver annunciata la loro presa? È dunque naturalissimo il leggere coi Settanta e colla Volgata: *Assur capiet te*; ma *Assur* è mascolino, e ciò nullameno il verbo nell'ebraico è femminino, e questo genere suppone visibilmente il nominativo femminile *אֲסֻרָּה*, *Astutia Assur capiet te*. Sembra adunque che il senso più naturale in questo testo sia il seguente: *La vostra casa è forte, ed il vostro nido è posto nel masso; ma il fuoco penetrerà fino al vostro nido, e l'astuzia di Assur vi renderà prigioniero*.

I Cinei erano nel numero de' popoli chananei le cui terre erano state da Dio promesse agl' Israeliti. Abitavano eglino presso gli Amaleciti. Jethro, suocero di Mosè, traeva la sua origine da questo popolo. I suoi discendenti si attaccarono agl' Israeliti; e gli uni si stabilirono nella tribù di Giuda, gli altri in quella di Nephtali. Allorquando Saul ricevette l'ordine di sterminare gli Amaleciti, disse ai Cinei i quali erano rimasti presso questo popolo: *Andate, ritiratevi e separatevi da Amalec, affinchè per disgrazia io non vi confonda con essi; perocchè voi aveste compassione di tutti i figliuoli d'Israele quando uscivan d'Egitto*⁽¹⁾. La Scrittura aggiunge, che in fatto i Cinei si ritirarono dal mezzo degli Amaleciti, e che poscia gli Amaleciti furono sterminati da Saul. I Cinei ritirandosi di là poterono congiungersi ai loro fratelli già stabiliti nelle tribù di Giuda e di Nephtali; e furon quelli di Nephtali che caddero tra le mani degli Assirii quando gli Assirii menaron via gli abitanti di questa tribù. « Voi vi sottrarrete alla rovina degli Amaleciti, e troverete in Israele un nido in cui crederete di essere sienrissimi; ma se voi parteciperete allo scisma d'Israele quando esso si separerà da Giuda, voi parteciperete al suo castigo; il fuoco che lo divorerà, penetrerà infino a voi; voi cadrete con esso lui tra le mani degli Assirii, e quando pure la

Sugli stessi
versetti 21 e
22. Cattività
de' Cinei sotto
gli Assirii.

(1) 1. Reg. xv. 6.

vostra dimora sembrasse rendervi superiori a' suoi colpi, se non può pigliarvi colla forza, saprà pigliarvi colla destrezza, ed al par degli altri ridurvi in cattività ».

La storia non fa alcuna menzione dell' adempimento di questa profezia considerata in questo primo senso che riguarda letteralmente i Cinei; ma essa nota con precisione gli avvenimenti che possono corrispondere al secondo senso di questa *parabola*. Allorquando Iddio volle sterminare Amalee avvertì i Cinei di ritirarsi, ed essendosi i Cinei ritirati, si sottrassero alla rovina degli Amaleciti: quando Dio volle terminar di distruggere Roma pagana e gli ultimi avanzi del suo impero idolatra, ispirò agli imperatori cristiani di trasferire fuor di questa città la sede del loro impero; essi la trasportarono a Costantinopoli; e quando questo novello impero fu ben rassodato nell' Oriente, Dio rovesciò quello d' Occidente. Amalee fu sterminato, ed il Cineo si sottrasse alla sua rovina. Questo novello Cineo, in tal guisa favorito da Dio, rimase per più di mille anni nel nido che la divina provvidenza gli aveva preparato; egli vi fu molte volte assalito dagli Assirii, cioè dai Maomettani, o dai Turchi; la sua dimora era forte, e resistette per lunga pezza ai loro attacchi; ma avendo avuto la disgrazia di partecipare allo scisma d' Israele, cioè allo scisma della Chiesa greca, la quale si separò dalla Chiesa romana, il fuoco della divina giustizia, che ha divorati gli scismatici, penetrò infino alla stessa Costantinopoli. La destrezza degli Assirii terminò quel che la loro forza non aveva potuto fare: i Turchi fecero le viste di voler essere amici dei Greci; Amurat conchiuse con esso loro un trattato di pace; si affidarono a lui fino a renderlo arbitro della scelta del lor signore; e dalla sua mano ricevettero il loro ultimo imperatore. Maometto, successore di Amurat, fece contro di essi tutti i suoi preparativi senza scoprire il suo disegno; essi li videro senza spaventarsi; e quando tutto fu pronto, egli piombò sopra loro e li sottomise. In siffatta guisa il Cineo, che si era sottratto alla rovina degli Amaleciti, divenne prigioniero degli Assirii. Ma Balaam è in procinto di dimostrare che cosa diverranno gli Assirii.

Sul versetto
23. Estrema
desolazione,

Avendo Balaam ripigliata la sua parabola (*assunta parabola*) esclama: *Ah! chi sarà vivo quando Iddio*

forte spargerà sopra di lui la desolazione! — La voce ebraica *שָׁמַד* può farsi derivare da *שָׂם*, *ponere*, o da *שָׁמַד*, *desolari*; i Settanta e la Volgata la prendono nel primo senso traducendo, *quando ponet ista Deus*, secondo l'espressione dei Settanta, o *quando ista faciet Deus*, secondo l'espressione della Volgata. L'ebraico non dice *ista*, ma *eum*⁽¹⁾; il che dà motivo di preferire il secondo senso: *Quis victurus est quando desolabitur eum Deus?* Il profeta sta adunque per annunciare una estrema desolazione, una desolazione tale che appena vi si potrà sopravvivere. Ciò che viene in seguito riguarda gli ultimi tempi, i tempi di quella grande tribolazione che, giusta il vaticinio di Gesù Cristo, supererà tutte quelle che precedettero, e di tutte sarà l'ultima.

Gente venuta dal paese de' Kitei soggiogherà gli Assirii; soggiogherà anche gli Ebrei; ed ella ancor finalmente perirà. — Si legge ora nell'ebraico in fronte a questa profezia, *וְנָחַם*, *et naves*; si sottintende *egredientur*, o *venient*, ed è in questo senso che la Volgata dice: *Venient in trieribus*. «Gente che verrà sulle navi». Ma invece di ciò i Settanta hanno letto *וְנָחַם*, *et egredientes*. Il samaritano anch'esso dice *וְנָחַם*, *educet eos*, senza però che si possa definire a che si riferisca quell'*eos*; il che induce a preferire la lezione dei Settanta, *וְנָחַם*, *egredientes*. «Gente uscirà, verrà». L'ebraico aggiunge letteralmente *dalla mano de' Kitei* o *Kitthei*. I Settanta hanno conservato queste espressioni; ma nell'ebraico *la mano* si prende come da noi *il piede*, pel luogo che si occupa; ed in tal guisa Iddio dice in Isaia: *darò loro nella mia casa una mano*⁽²⁾; quest'è quel che noi chiameremmo un *piede*, nn luogo che essi occuperanno, *locum*, come si esprime la Volgata. *La mano de' Kitei* significa adunque il luogo che questi popoli occupano, e così la intendeva s. Girolamo; e credendo che questi popoli designassero i Romani, ha tradotto semplicemente *de Italia*. In fatto si pretende che i Romani discendessero da nn

Sul versetto 24. I Kitei soggiogheranno gli Assirii e gli Ebrei, e periranno.

(1) La presente osservazione su questo testo è del p. Houbigant, il quale pretende altresì che si debba tradurre: *Vae ei qui vivet postquam vastaverit eum Deus!* ma l'ebraico significa letteralmente: *Hec! quis victurus est quando*, ec., come i Settanta e la Volgata si esprimono. — (2) *Isai. LVI. 5.*

popolo *kiteo*, e che anch' essi fossero appellati con questo nome. Si osserva che essi hanno portato le loro armi fin nelle regioni un tempo occupate dagli Assirii; ed è certissimo che hanno soggiogati gli Ebrei, e che in seguito perirono essi medesimi sotto il braccio dei barbari. Ma già da lungo tempo gli Assirii erano stati debellati quando i Romani entrarono nell' Assiria; ed il profeta parla di quelli che dovettero soggiogare gli Assirii. Si è osservato che nell' ebraico i *Kitei* potevano anche indicare i Macedoni; e da ciò deriva in realtà che nel primo libro de' Maccabei si dice⁽¹⁾ che Alessandro il Grande, primo re dei Greci, era uscito dalla terra di *Kethim*, o giusta il pronunciar dei latini, *Cethim*: si ereditte adunque che anche Balaam potesse qui indicare le spedizioni di Alessandro nelle regioni un tempo occupate dagli Assirii, e le persecuzioni in appresso esercitate dai Greci, cioè da Antioco Epifane, re della Siria, contro i Giudei. I Greci, negli Stati dei quali si trovava la Siria, perirono anch' essi sotto il braccio dei Romani, che hanno spento il loro impero⁽²⁾; ma la difficoltà stessa esiste ancora. Già da lungo tempo gli Assirii erano stati soggiogati quando Alessandro entrò nel loro paese; ed il profeta parla di quelli che gli hanno soggiogati, e che dopo averli sottomessi hanno nello stesso modo soggiogati gli Ebrei. Questi due caratteri non possono convenire che ai Caldei. Essi sono che soggiogarono gli Assirii al tempo di Nabopolassar padre del famoso Nabucodonosor; e sono essi che al tempo di Nabucodonosor soggiogarono gli Ebrei; dopo di che perirono finalmente essi medesimi cadendo sotto il dominio dei Persiani: essi sono adunque che qui vengono indicati sotto il nome di *Kitei*, e si osserva che in fatto vi avevano i *Kitei* nel loro impero: si conoscevano sotto questo nome i popoli della Susiana, che erano all' estremità della Caldea, sulle sponde del golfo Persico.

È pur d' uopo confessare che è assai mirabile come i Caldei sieno qui indicati sotto questo nome, che ora è

(1) 1. *Mach.* 1. 1. — (2) Il p. Houbigant pretende che qui si tratti dei Romani, supposto anche che *Cethim* indicli i Macedoni, perchè i Romani, dice egli, dovevano venire dalle vicinanze di *Cethim*, *de l'altre Cethim*. Abbiain veduto perchè noi non possiamo riconoscere qui i Romani; vedremo ora perchè non vi riconosciamo i Greci.

appena conosciuto; ma ricordiamoci esser questa una *parabola*, che è la conseguenza di quella che precede. La storia de' Cinei è appena conosciuta; ma noi veduto abbiamo quanto sia nota la storia di coloro che in questa parabola ebbero la sorte de' Cinei; e la serie degli avvenimenti ei potrà mostrare quali sieno i veri Kitei dei quali parla qui Balaam. Essi debbono soggiogar gli Assirii, che ridussero in cattività i Cinei, e dopo aver soggiogato gli Assirii soggiogheranno anche gli Ebrei; ma dopo aver imitato gli Amaleciti col porre le tenerarie loro mani sul popolo di Dio, periranno come gli Amaleciti. I Cinei, sottratti alla rovina degli Amaleciti, cadranno sotto la potenza degli Assirii; ma anco gli Assirii cadranno sotto la potenza de' Kitei. I Greci, che si sottrassero alla rovina dei Romani, sono caduti sotto la potenza dei Turchi: onde sembra che i Turchi sieno qui minacciati di cadere un giorno sotto il dominio di un altro popolo indicato col nome di Kitei; e se ora esistono Kitei sulla terra, l'unico popolo il cui nome si approssima a questo è quel che occupa il *Kithai*, che forma la metà del vasto impero della China. È la parte settentrionale di quest' impero quella che si nomina ugualmente *Kithai* o *Catai*⁽¹⁾, e nella quale trovasi Pekino, capitale di tutto l'impero e residenza dell'imperatore. Indarno si cercerebbe in tutta la terra ed in tutti i secoli un popolo di Kitei conosciuto al par di questi. Sembra adunque che di là alla fine dei secoli si innalzerà quella tempesta che dee cadere a prima giunta sugli Assirii, dai quali i Cinei furono ridotti in ischiavitù, cioè sui Turchi i quali ridussero i Greci in cattività; e da quel luogo una tale tempesta verrà a piombare fino sugli Ebrei, il cui nome significa in ebraico *i popoli del di là*, parola che qui può rinchiudere un gran senso: giacchè Balaam, che ha tante volte nominato *Israele* e *Giacobbe*, non li nomina qui con questo nome, perchè in fatto non è di questo popolo che egli parla. Dice adunque che quegli uomini soggiogheranno *l'Assiro ed il popolo che è al di là*, ma che pel suo attaccamento alla vera religione e alla vera fede, ha la gloria di essere, come il *popolo ebreo*,

(1) *Metodo per istudiare la geografia* dell' ab. Lenglet, edizione del 1768, tom. 7, pag. 357; *Geografia di La Croix*, ec.

il popolo di Dio, il popolo con cui Dio ha fatto alleanza; il popolo in mezzo del quale abita Iddio, il popolo a cui Dio ha fatto promesse irrevocabili. S. Giovanni ci annunzia che quel mostro che dee alla fine dei tempi sollevarsi dall'abisso, ed a cui sarà concesso il potere di far guerra coi santi, eserciterà la sua potenza sopra ogni tribù e popolo e lingua e nazione⁽¹⁾. Sarà quello il tempo di quella grande tribolazione che non avrà giammai avuto esempio; ma quel mostro sollevandosi in siffatta guisa dall'abisso, anderà in perdizione⁽²⁾, dice s. Giovanni; e questo è pure che ci dice Balaam: *Ed ella (questa nazione) ancor finalmente perirà.*

Sullo stesso
v. 24. Osser-
vazioni sul te-
sto ebraico.

Si legge nell'ebraico, *Et etiam ipse usque ad interitum; nel samaritano, donec pereat.* E perchè questo pronome è in numero singolare, alcuni interpreti moderni hanno creduto che dovesse riferirsi al popolo ebraico, che è l'ultimo nominato, e che nel testo originale è mentovato in singolare: *Superabunt Assyrium, et superabunt Hebraicum, et etiam ipse usque ad interitum, o donec pereat*⁽³⁾. « Essi soggiogheranno l'Assiro; soggiogheranno l'Ebreo; ed egli stesso andrà in perdizione ». Ma la nazione ebraica ha alcune promesse le quali assicurano che non perirà; la Chiesa di Gesù Cristo è ugualmente assicurata di non perire: onde quella parola non può assolutamente intendersi che dei nemici del popolo di Dio. I Settanta la spiegano così, *Et ipsi simul peribunt*, la Volgata la spiega nello stesso modo, *Et ad extremum etiam ipsi peribunt*. Sembra che i Settanta abbiano letto *וְיָמֵי, simul*, invece di *וְיָמֵי, usque*; e la Volgata sembra esprimere quest'ultima parola colla frase *ad extremum*; ma essa significa propriamente *usque*. Balaam dice qui de' *Kitei* ciò che ha detto degli *Amaleciti*; ed è su ciò che cadono il *simul* dei Settanta e l'*etiam* della Volgata. Amalec finirà con una intera rovina; ed anche questi andranno fino alla rovina estrema: *Etiam ipsi peribunt*. Tale sarà il retaggio dei nemici del popolo di Dio, e principalmente di quelli che negli ultimi tempi avran dato gli estremi colpi alla Chiesa di Gesù Cristo; essi periranno al par dei Romani, i quali osarono darle i primi colpi: *Etiam ipsi peribunt*.

(1) *Apoc.* XIII. 7. — (2) *Apoc.* XVII. 8. 11. — (3) È questa la interpretazione del p. Houbigant.

Si pretese ancora che nell'ebraico la parola בָּנָה non sia un nome che si possa tradurre coll' *interitum*, ma un participio, in guisa che bisognerebbe tradurre letteralmente, *usque ad pereuntem*. L' espressione sarebbe poco naturale; ed è molto più probabile che in questo luogo, come in molti altri testi, l' infinito בָּנָה, che tanto presso gli Ebrei quanto presso i Greci tien luogo di nome verbale, sia traslatato benissimo coll' *usque ad interitum*. Se ne trovano moltiesempi nel Denteronomio, al cap. VII, §. 20: *Usque ad interitum eorum qui relictii fuerint*; e nel cap. XXVIII, §§. 20 e 22: *Usque ad interitum tui*.

Qui hanno termine le profezie di Balaam. Presentiamo un sunto dei grandi argomenti delle medesime.

Le profezie di Balaam riguardano *Israele*. Egli espone le prerogative di quel popolo; ricorda le promesse che gli sono fatte; annuncia le sue vittorie; sembra notar particolarmente i regni di Saul, di David e di Salomone; predice il divino *Liberatore* che dee nascere da questo popolo; parla di *Moab* e di *Edom*, degli *Amaleciti* e dei *Cinei*, degli *Assirii* e de' *Kitei*. Ma tutti i suoi discorsi sono altrettante *parabole* nelle quali l' antico *Israele* rappresenta il nuovo, che è la Chiesa di Gesù Cristo. *Moab*, il Giudeo incredulo che si solleva contro Gesù Cristo; *Edom*, il Gentile che, chiamato alla fede, diventa il retaggio di Cristo; *Amalec*, il Romano idolatra e persecutore colpito coll' anatema; i *Cinei* sottratti alla rovina degli *Amaleciti*, e caduti sotto il giogo degli *Assirii*, sono i Cristiani greci sfuggiti alla rovina dei Romani idolatri, e divenuti schiavi dei Maomettani; gli *Assirii*, che dopo aver ridotto in cattività i Cinei cadono anch' essi sotto la possanza di un popolo che diverrà il più grande nemico degli Ebrei, figurano i Turchi, che dopo aver ridotto in cattività i Greci sono minacciati di cadere anch' essi sotto la potenza di un popolo che sarà alla fine dei secoli il più grande nemico del popolo fedele; finalmente i *Kitei*, che, dopo aver posto sotto lo stesso giogo l' Assiro e l' Ebreo, periscono come gli *Amaleciti*, sono il popolo anti-cristiano, che negli ultimi tempi, dopo aver posto sotto lo stesso giogo il Cristiano e l' infedele, perirà per sempre cogli infedeli, mentre il popolo cristiano andrà a godere della sovrana felicità con Gesù Cristo nel soggiorno della gloria celeste.

Ricapitolazione.

DISSERTAZIONE

SOPRA I SUPPLIZII

MEMORATI DALLA SCRITTURA^(*).

Supplizii in
uso tra gli an-
tichi Ebrei.

La singolarità della materia che or noi imprendiamo a trattare non è la sola cosa che debba interessare il lettore; ma la religione che difendiamo contro ai mali spiegamenti degli Ebrei, e le dilucidazioni da noi recate al genere del supplizio di Gesù Cristo, e de' santi martiri dell' Antico Testamento, sono altresì i motivi che la di lui attenzione ne debbono conciliare.

Molte qualità di supplizii erano tra gli antichi Ebrei in costume, e generalmente appresso i Pagani, i quali sono o del tutto aboliti, o di rado da noi praticati. Castigavan costoro i rei colla prigione, co' ceppi, mediante la eroce, la lapidazione, la spada, coi flagelli, colla sega, per mezzo del fuoco, con l'ernleo, colle caldaie bollenti, le ruote, ed altre diverse sorta di tormenti simili a quelli or nominati. Facevano schiacciare talvolta i colpevoli co' piè delle bestie; talora opprimevanli sotto le spine, e talora gli stritolavano con certe macchine di legno di che valevansi a battere il grano; senza poi far menzione dell' esilio, dell' estermínio e della scomunica, che agli Ebrei erano singolari.

Se i dottori di questa nazione fossero gente di più sana dottrina e di una autorità più specchiata, noi ci contenteremmo di rapportar qui i lor sentimenti intorno alle fogge de' supplizii ch' erano in uso appo i loro antenati: essendosi, per vero dire, presa costoro la briga di darci sopra di ciò diffuse istruzioni, di annoverare con iscrupolosa esattezza intorno a qualunque supplizio i reati che attesi i termini della legge vi eran soggetti, e

(*) La sostanza di questa dissertazione è del p. Calmet.

di descrivere a parte a parte la maniera onde applicavansi ai colpevoli i detti tormenti. Ma il nome di tai dottori è talmente in discredito, e i lor sentimenti sono sì lontani dal verisimile, che fa maraviglia come alcuni letterati di stima⁽¹⁾ si sieno lasciati preoccupare dalle loro opinioni, e imbevnti appariscano delle idee di autori così poco veridici.

Quantunque sembri che gli errori sovra una materia quale si è questa non sieno di troppo rilievo, gl' inimici però della nostra religione non tralascerebbero di prevalersene se non ci curassimo di confutarli; nè gli Ebrei si rimarrebbero di contrastarci tutte le profezie da noi intese della crocifissione del nostro Signore Gesù Cristo, con sostenere che i loro progenitori non ebbero parte alcuna al di lui supplizio, per esser questo a' medesimi ignoto e da essi non costumato, nè trovarsi tampoco nella lor lingua termine proprio per significare una croce, e erocifiggere un uomo vivo; e che se in vero si appendevano tal fiata i malfattori, ciò sempre seguiva dopo esser morti, e non allorchè vivevano. Chi potrà persuadersi aver predetto i profeti che il Messia soffrirà la morte con un supplizio ignoto agli Ebrei, ed averlo annunziato come dovendo essere da quelli escogitato, contuttochè tal tormento non fosse appo la lor nazione in costume? Chi crederà che il Figliuolo di Dio abbia voluto sceglierne un supplizio fuor di uso, straniero, e diverso da quello che facevasi comunemente soffrire a' delinquenti, nel numero de' quali a lui piaque ridursi nella sua santissima passione? *Et cum iniquis deputatus est*⁽²⁾.

Confesso che queste ragioni non sono di gran valore. Quale inconveniente vi è che i profeti abbiano predetto che il Messia soffrirebbe un supplizio straniero, e soffrirebbe dagli stessi Giudei? Per giustificare queste predizioni basta concedere che la croce era inusitata agli Ebrei, e dire che i Romani furono i carnefici di Gesù Cristo, ma che furono i Giudei che lo erocifissero con le mani de' soldati esecutori della sentenza da essi estorta da Pilato; e in questa guisa tutta la difficoltà si concilia.

(1) *Vide Casaubon, Exercit. in Baronium; Selden, de Syned. l. 2, c. 15; Schikard., Jus. Reg., etc. — (2) Luc. xxii. 57.*

Uso di crocifiggere presso gli Ebrei. — Profezie intorno alla crocifissione di G. C. Espressioni che suppongono l'uso di questo supplizio.

Ma noi però non erediamo di dover fare tal confessione, per quanto indifferente ella ne sembri; anzi sosteniamo che il genere della morte di Gesù Cristo fu chiaramente predetto dalla Scrittura, e che la pratica di crocifiggere gli uomini vivi era conosciuta appo gli antichi Ebrei, non meno che tra le altre nazioni. Quando per provare questo sentimento non avessimo che il famoso passo del salmo XXI, vv. 16 e 17: *Hanno forate le mie mani e i miei piedi; hanno contate tutte le ossa mie*, non richiederebbsi di vantaggio per persuaderne chi che sia di sano e disappassionato giudizio. Riguarda il salmo manifestamente il Messia, nè gli Ebrei possono negarlo, avendo tutta l' antichità letto e citato eotesto passo qual noi or lo leggiamo nelle nostre Bibbie greche e latine; e solo da qualche secolo in qua avendo i moderni rabbini guasti e corrotti alcuni de' loro esemplari, vi hanno sostituita una lettera invece di un' altra, ciò che ha prodotto una lezion senza senso. Essi hanno aggiunto questo versetto al precedente, e leggono: *L' assemblea dei cattivi mi ha assediato, come un leone*(1), *le mie mani e i miei piedi*. Trovansi tuttora antiche Bibbie ebraiche che conservano la primitiva maniera di leggere (2); il che essendo unito al consenso degli antichi Ebrei, forma un argomento a loro disavvantaggiosissimo, e la nostra opinione perfettamente conferma.

Il profeta Zaccaria non è men chiaro qualor dice che nel gran dì del giudizio vedranno con ispavento gli Ebrei quello stesso che trafisser co' chiodi (3): *Aspicient ad me, quem confixerunt*. Finalmente Gesù Cristo nel Vangelo, e s. Paolo nelle sue Epistole, sovente ci rappresentano la perfezione della vita cristiana sotto la idea di una crocifissione: il che suppone che il crocifiggere fosse una cosa ben nota e consueta tra quelli ai quali parlavano. Sarebbsi per avventura spiegato il Salvatore in una maniera intelligibile quando diceva non esser degno di lui chi non prende

(1) צור in luogo di צור. Veggasi la dissertazione su questo testo, relativa al libro dei Salmi. — (2) Rabbi-Ishaiim (ad mas. flu., fol. 10, col. 8) attesta di aver trovato צור in parecchi esemplari corretti. Un antico manoscritto che trovasi nella biblioteca d' Iena porta la medesima lezione (V. Michaelis Gerhardus e Calovius ad Ps. hebr. XXII. 17). I testi arabo, siriano ed etiopie hanno egualmente *foderunt* (Druck). —

(3) Zacher. XII. 10. Vido et Joan. XIX. 37; Apocal. 1. 7.

la sua croce per seguirlo⁽¹⁾; e altrove che chiunque vuol essere suo discepolo abbia a prendere la sua croce, e seguirlo⁽²⁾, se gli Ebrei non avessero avuto a notizia un tal supplizio? Voleva egli forse non farsi intendere da' suoi apostoli, e parlar loro in enigma allorchè annunziava a' medesimi⁽³⁾ che il Figliuolo dell'uomo rendevasi a Gerosolima per esservi flagellato e crocifisso? S. Paolo sarebb' egli stato capito dagli Ebrei quando scriveva⁽⁴⁾ che *quei che appartengono a Gesù Cristo hanno crocifisso la carne loro con tutt' i suoi malvagi appetiti*; che i mali Cristiani⁽⁵⁾ *crocifiggono in certo modo una seconda volta Gesù Cristo co' loro peccati*; ch' egli stesso⁽⁶⁾ è *crocifisso al mondo*, come il mondo è *crocifisso rispetto a lui*? Tutte queste maniere di parlar figurato non hanno elleno una patente correlazione ad una cosa cognita appresso gli Ebrei, come tra le altre nazioni?

È però necessario mostrare non solo la notizia, ma ancora il costume di crocifiggere gli uomini vivi con esempi reali e incontrastabili, tratti dalla storia degli Ebrei. Si pretenderebbe invano di farsi forti dell'appoggio dei termini della legge per confutare quest' usanza, perciocchè i termini stessi della legge somministrano una prova in suo sostegno: Quando un uomo avrà fatto un peccato da punirsi colla morte, dice Mosè, e ridotto a morire sarà stato appeso al patibolo, non rimarrà sul legno il suo cadavere durante la notte, ma sarà sepolto lo stesso dì: perocchè è maledetto da Dio chiunque è appeso al legno⁽⁷⁾. Ecco letteralmente i termini della legge. Non c'è modo di eavarne la conseguenza che il reo fosse ucciso prima d'essere appeso al legno; che anzi ne consegue che il reo non era messo a morte che mediante il supplizio stesso

Testimonianza della Scrittura ed esempi della storia comprovanti la pratica di crocifiggere od appendere gli uomini vivi appo gli Ebrei.

(1) *Matth.* x. 38; *Luc.* xiv. 27. — (2) *Matth.* xvi. 24. *Fide et Mare.* viii. 34; *Luc.* ix. 23. — (3) *Matth.* xx. 19; xxvi. 2. — (4) *Galat.* v. 24. — (5) *Hebr.* vi. 6. Oppure che per essere rinovellato, se fosse stato possibile, per mezzo di un secondo battesimo, sarebbe stato d'uopo, se fosse stato possibile, crocifiggere una seconda volta Gesù Cristo. Veggasi sopra questo testo la spiegazione di Duguet, *Mistero di Gesù Cristo crocifisso*, cap. 1. §. 6. — (6) *Galat.* vi. 14. — (7) *Deut.* xxi. 22. 23. « Quando peccaverit homo quod morte plectendum est, et, adjudicatus morti, appensus fuerit in patibulo (Hebr.: Quando fuerit in homine peccatum iudicii mortis, et morti addictus fuerit, et appenderis eum in ligno), non permanebit (Hebr.: non pernoctabit) cadaver ejus in ligno, sed in eadem die sepelietur, quia maledictus a Deo est qui pendet in ligno (Hebr.: quia maledictio Dei (sottintendi est) suspensus) ».

che gli si faceva subire appiccandolo: perciocchè Mosè non dice già, « Quando un uomo sarà stato messo a morte, ed avrete appeso al patibolo il suo cadavere, questo cadavere non rimarrà sul legno, ec. », ma dice: *Quando quest'uomo sarà stato messo a morte, e che lo avrete appeso al patibolo, il suo cadavere non rimarrà sul legno, ec.* Appiccavasi adunque non il solo cadavere dell'uomo, ma l'uomo stesso, vale a dire l'uomo vivente. Appiccavasi l'uomo, e se ne staccava il cadavere, perciocchè l'uomo non moriva che appeso al legno. Questo modo di dire, *quando sarà stato messo a morte, e l'avrete appeso al patibolo*, è un ebraismo che altro non significa se non se, *quando l'avrete messo a morte appendendolo al patibolo.*

È detto che Giosuè fece attaccare al patibolo il re di Hai, e che al tramontar del sole ordinò che levassero il cadavere di lui dalla croce⁽¹⁾. Non è già detto che Giosuè facesse morire questo principe per quindi appenderne il cadavere: questo principe era vivo quando fu appeso al legno sul quale morì; il suo cadavere fu poi staccato dal legno, o dalla croce, secondo l'espressione della Volgata. Il Signore, pronunciando la condanna dei principali fra gli Israeliti che parteciparono al culto di Beelfegor, dice a Mosè: *Attacca coloro davanti al Signore in faccia al sole*⁽²⁾. Egli non dice « Falli morire, e attacca i loro cadaveri », ma solamente, *Attacca coloro.* La Volgata ha, *Suspendili*; ma l'espressione dell'ebreo è quella stessa per la quale la Volgata intende altrove *attaccare*, od anche *crocifiggere*. Ciochè può vedersi nel secondo Libro de' Re, dove è detto che i Gabaoniti domandarono sette tra i figliuoli di Saul *per attaccarli* (ovvero, secondo l'espressione della Volgata, *per crocifiggerli*), e che in effetto essi gli attaccarono (o, secondo l'espressione della Volgata, essi li crocifissero⁽³⁾). E quindi

(1) Jos. VIII. 29. « Regem quoque ejus (Hai) suspendit in patibulo (Hebr.: in ligno) usque ad vesperam et solis occasum. Præcepitque Josue (Hebr.: Et occidente sole præcepit Josue), et deposuerunt cadaver ejus de cruce (Hebr.: de ligno) ». — (2) Num. XXV. 4.: « Suspende eos contra solem in patibulis (Hebr.: Affige eos Domino contra solem) ». — (3) 2. Reg. XXI. 6. 9. 13. « Dentur nobis septem viri de filiis ejus ut crucifigamus eos (Hebr.: et affigemus eos) Domino in Gabaa Saul. . . . Et dedit eos in manus Gabaonitarum, qui crucifixerunt eos (Hebr.: et affixerunt eos) in monte coram Domino Et colligentes ossa eorum qui affixi fuerant, sepeliverunt ea ».

Davide pensò a far raccogliere le ossa di que' principi in quel modo attaccati o crocifissi. Racconta Giuseppe⁽¹⁾ che Alessandro re de' Giudei, avendo fatto crocifiggere ottocento dei primarii fra i suoi sudditi ribelli, ordinò che si uccidessero, appiè delle lor eroi e sotto gli occhi loro, mentre erano ancor vivi, le mogli e i figli di quegli sventurati.

Aleuni commentatori sopra la Genesi⁽²⁾ hanno detto, giusta la comune opinione e il testo de' Settanta e della Volgata, che il panattiere di Faraone, dopo essergli stato troncato il capo, venne appeso al patibolo per servire di pasto agli uccelli: *Auferet Pharao caput tuum, ac suspendet te in cruce, et lacerabunt volucres carnes tuas*. Ma esaminando più accuratamente il testo originale⁽³⁾, e comparandolo ad altri passi della stessa natura, vi s'incontra qualche difficoltà, e vi sono interpreti versatissimi⁽⁴⁾ i quali sostengono che il panattiere fu appiccato vivo, e lasciato sul patibolo per esservi divorato dagli uccelli rapaci. Ecco il testo secondo la lettera⁽⁵⁾: Disse Giuseppe al coppiere di Faraone: *Da oggi a tre giorni LEVERA' FARAONE LA TUA TESTA, e ti rimetterà nel tuo grado*; e poco dopo parlando al panattiere, che avealo parimente consultato sopra il suo sogno, gli disse⁽⁶⁾: *FARAONE LEVERA' di dosso a te LA TUA TESTA, e ti appenderà al legno, ove gli uccelli divoreranno le tue carni di dosso a te*. Ed aggiunge parimente il testo: *Tre giorni dopo giunse la festa della nascita di Faraone, il quale diede un gran banchetto a' suoi ufficiali; e LEVÒ LA TESTA del suo gran coppiere, E LA TESTA del suo panattiere nel mezzo de' suoi ufficiali; e ristabilì il gran coppiere nel suo ufficio, e fece appiccare al legno il gran panattiere*⁽⁷⁾. Faraone adunque

Il panattiere di Faraone fu egli appeso vivo?

(1) *Jos. Antiq.* l. XIII. c. 22. Ἀνασταυρῶσαι προσέταξεν αὐτῶν ὡς ὁ τοὺς καὶ παῖδας αὐτῶν καὶ τὰς γυναῖκας ἐπὶ ζώντων κατὰ τὰς ἐκτέλων ὁψίς ἐπίστρεψεν. — (2) *Gen.* xl. 19. — (3) Vedi nel testo la nota su questo versetto. — (4) *Jun. Pisc. Grot.* in *Gen.* xl. 12. 19; *et Glass.* — (5) *Gen.* xl. 15. « *Recordabitur Pharao ministerii tui* (Hebr.: *levabit Pharao caput tuum*), *et restituet te in gradum pristinum* ». — (6) *Gen.* xl. 19. « *Auferet Pharao caput tuum, ac suspendet te in cruce, et lacerabunt volucres carnes tuas* ». (Hebr.: « *Levabit Pharao caput tuum desuper te, et suspendet te in ligno, et comedet volucres carnes tuas desuper te* »). — (7) *Gen.* xl. 20. 22. « *Recordatus est inter epulas magistri pincernarum, et pistorum principis* (Hebr.: « *Et levavit caput principis pincernarum, et caput principis pistorum in medio servorum suorum*), *restituitque alterum in locum suum . . . alterum suspendit in patibulo* (Hebr.: *in ligno*) ».

levò egualmente la testa del suo gran coppiere e quella del suo gran panattiere. Questa espressione adunque *levar la testa di qualcuno* non significa *deccapitare*; si potrebbe dire che qui significa semplicemente *passare in rassegna*, così esprimendosi la stessa Volgata al versetto 20, nel quale in luogo di queste parole, egli levò la testa del suo gran coppiere e la testa del suo gran panattiere, essa dice: *Si ricordò del suo gran coppiere e del suo gran panattiere*. Ma spesso volte nell'ebreo questa medesima espressione, *levar la testa*, si prende pure nel senso di *passare in rivista, fare una numerazione*. Nel libro dell'Esodo⁽¹⁾ è detto: *Quando leverai la testa de' figliuoli d'Israele*, vale a dire, quando ne farai la numerazione, *ognuno darà, ec.*; e al principio del libro dei Numeri⁽²⁾: *Leva la testa di tutta l'assemblea dei figli d'Israele*; fanne la numerazione; e in appresso⁽³⁾: *Ma quanto alla tribù di Levi, tu non ne leverai le teste tra i figliuoli d'Israele*; non li comprenderai nella numerazione dei figliuoli d'Israele; e di nuovo: *Leva la testa dei figliuoli di Caath tra i figliuoli di Levi*⁽⁴⁾; fanne la numerazione separatamente dagli altri Leviti; e in altro luogo ancora⁽⁵⁾: *Leva parimente la testa dei figliuoli di Gerson*; vale a dire, fa di essi pure la numerazione. Il vero senso del passo che noi spieghiamo si è che Faraone fece la numerazione de' suoi prigionieri, o de' suoi ufficiali; e liberò allora il coppiere, facendo appiccare il panattiere. L'ufficio di eustode delle prigioni era un impiego considerabilissimo in Egitto, e appresso gli Ebrei⁽⁶⁾ non meno che appo i Romani. Putifar, padrone di Giuseppe, sembra aver posseduto tal carica sotto Faraone; e Gionatano, scriba o *sopher*, sotto Sedecia re di Giuda⁽⁷⁾. Appresso i Romani il eustode delle carceri chiamavasi *commentariensis*, ed era obbligato a render conto de' pri-

(1) *Exod. xxx. 12.* « Quando tuleris summam (Hebr.: Quando leveris caput) filiorum Israel » etc. — (2) *Num. 1. 2.* « Tollite summam (Hebr.: Levate caput) universae congregationis filiorum Israel ». — (3) *Num. 1. 49.* « Tribum Levi noli numerare, neque pones summam eorum cum filiis Israel (Hebr.: et caput eorum non levabis in medio filiorum Israel) ». — (4) *Num. iv. 2.* « Tolle summam filiorum Caath de medio Levitarum (Hebr.: Leva caput filiorum Caath de medio filiorum Levi) ». — (5) *Num. iv. 22.* « Tolle summam (Hebr.: Leva caput) etiam filiorum Gerson ». — (6) *3. Reg. xxii. 26. 27; 2. Par. xviii. 25. 26.* — (7) *Jerem. xxxvii. 14.*

gioni alla sua cura commessi, di tenerne un esatto catalogo, di presentare ogni mese il numero, la condizione, gli anni de' medesimi, e il delitto per cui stavano carcerati⁽¹⁾. Costumavasi probabilmente presso a poco lo stesso infra gli Egizii. Faraone facendosi recare nel natalizio suo giorno il nome, la qualità, il misfatto, il tempo della carcerazione de' snoi prigionieri, *levò la lor testa*, fecene la rivista, e grazì il coppiere, comandando che sospeso fosse il fornaio. Si trova nel quarto libro de' Re e in Geremia l'esempio di una somigliantissima espressione, che dà un gran lume al passo che ora spieghiamo. Gioachimo, re di Giuda, essendo stato condotto schiavo in Babilonia da Nabneco, fu posto in carcere e in ceppi; ma, morto Nabneco, Evilmerodaco suo successore, che gli portava tenero affetto, lo trasse dalla prigione, e gli diè un posto considerabile e distinto tra i magnati della sna corte. Porta il testo, secondo la lettera⁽²⁾: *Evilmerodaco levò la testa di Gioachimo, re di Giuda, e lo cavò di prigione*. Trasselo dal numero degli altri prigionieri che stavano notati al ruolo del custode delle carceri, e pose lo in libertà. Lo stesso appunto fece Faraone rispetto al suo coppiere; ma quanto al fornaio, dopo averlo separato dal numero degli altri che lasciò in prigione, comandò che fosse appiccato.

O piuttosto l'espressione del testo dà a comprendere che Faraone si ricordò del suo coppiere e del suo panattiere passando a rassegna, non già i prigionieri, ma i suoi ufficiali: *Egli levò la testa del suo gran coppiere e la testa del suo gran panattiere* IN MEZZO AI SUOI UFFICIALI. Allorchè Iddio dice a Mosè, *Quanto alla tribù di Levi, tu non ne leverai le teste* TRA I FIGLIUOLI D'ISRAELE, ciò significa, « Tu non comprenderai i figliuoli di Levi nella numerazione dei figliuoli d'Israele ». Egualmente dunque, allorchè egli dice che Faraone levò

(1) *L. de his ff. de custod. reorum. « Nisi intra trigesimum diem semper commentariensis ingesserit numerum personarum, varietatem delictorum, clausorum ordinem, etatemque victorum, officium viginti auri librarum aario nostro jubemus inferre ».* — (2) *Jerem. LI. 51. « Elevarit (o levavit) Evilmerodach, rex Babylonis, caput Joakim, regis Juda, et eduxit eum de domo carceris ».* 4. *Reg. XXV. 27. « Sublevavit (o levavit) Evilmerodach, rex Babylonis, caput Joakim, regis Juda, de carcere (Hebr.: de domo carceris) ».*

la testa del suo gran coppiere e la testa del suo gran panattiere IN MEZZO AI SUOI UFFICIALI, ciò significa che li comprese nella numerazione de' suoi ufficiali, che s'è sovravvenne d'essi passando a rassegna i suoi ufficiali: *Recordatus est magistri pincernarum et pistorum principis.*

Sarebbe un' obbiezione inutile il dire che Giuseppe s'è esprime in un modo parlando col coppiere, e in un altro parlando col panattiere. Al primo, Giuseppe dice solamente *Faraone LEVERA' LA TUA TESTA* (ciochè la Volgata esprime dicendo: *Recordabitur Pharaon ministerii tui*, vale a dire, *Faraone si ricorderà di te*, ovvero dell'ufficio che tu gli rendevi); ma così parla Giuseppe al secondo: *Faraone LEVERA' LA TUA TESTA DI DOSSO A TE* (il che viene espresso così dalla Volgata: *Auferet Pharaon caput tuum*, cioè *Faraone ti farà tagliare la testa*). Ben si comprende che il tenor del dire usato dallo storico sacro, cioè da Mosè, o piuttosto dallo Spirito di Dio medesimo che guidava la penna di Mosè, diventa l'interpretazione naturale dell'espressione di Giuseppe. Ora Mosè, nel riferire il compimento della predizione di Giuseppe, non distingue ciò che si è preteso distinguere nelle espressioni di Giuseppe; egli dice soltanto che *Faraone levò la testa del suo gran coppiere e la testa del suo gran panattiere*: Faraone levò del pari, e nella stessa maniera, la testa dell'uno e dell'altro; ma ristabilì il primo nel suo grado, e fece appiccare l'altro al legno, e lo fece appiccar vivo; perciocchè bisogna osservare che lo stesso Giuseppe, dopo avergli detto: *Faraone leverà la tua testa di dosso a te*, aggiunge: *Ti appenderà al legno, e gli uccelli divoreranno la tua carne di dosso a te.* Egli non dice, *Appenderà il tuo cadavere*, e gli uccelli lo divoreranno; ma bensì, *Ti appenderà al legno, e gli uccelli divoreranno la tua carne di dosso a te*; ti appenderà vivo, e, anche prima che tu sia morto, gli uccelli verranno a divorare la tua carne. *Egli leverà la tua testa di dosso a te*, togliendoti l'impiego che innalzava la tua testa al grado de' suoi ufficiali, e dopo d'averti tolto l'impiego ti farà appiccar vivo.

Altri esempi
di consimili
supplizii.

Possono parimente osservarsi diversi altri esempi tanto nella Scrittura quanto appresso gli autori profani. Amaro fu appeso alla stessa croce ch'egli aveva fatto preparare

per Mardocheo⁽¹⁾, ed i suoi figli subirono lo stesso supplizio⁽²⁾. Comandò Artaserse che tutti i suoi uffiziali, che erano nella terra di Chauaan, i quali avessero rifiutato di contribuire alla fabbrica del tempio di Gerosolima, fossero confitti ad un legno da prendersi nelle loro medesime case⁽³⁾. Parla Filone⁽⁴⁾ di molti Ebrei posti in croce in Alessandria. Alessandro Magno fe' crocifiggere duemila Tirii sulla spiaggia del mare⁽⁵⁾. Il medesimo supplizio era ordinarissimo appo i Persiani⁽⁶⁾; ed i Romani, gli Egizii, gli Africani comunemente lo praticavano: anzi questi ultimi avevan tolto quest'uso da Fenicii, dai quali traevano la origine loro; e osservasi ch'esso era più frequente tra essi che in verun altro luogo: sapendosi altresì ch'essi crocifiggevano talvolta i leoni per frenar la ferocia di sì spietati animali col supplizio de' loro simili. Tutti questi popoli, nelle varie maniere di crocifiggere infra lor costumate, convenivano su questo punto di porre in croce gli uomini vivi. E chi potrà mai persuadersi che gli Ebrei soli tra tutti i popoli si sieno astenuti di crocifiggere uomini vivi, essi la cui crudeltà e la sanguinaria fierissima inclinazione sono a tutto il mondo sì note⁽⁷⁾?

Non dee negarsi che talora, dopo aver tolta ad un uomo la vita, non fosse questi appeso ad un patibolo, o ad una croce, sapendosi che i re cananei vinti da Giosuè furon fatti morire prima di essere attaccati alla croce⁽⁸⁾, ovvero *al legno*. Avendo i Filistei trovato Saul steso morto sulla montagna di Gelboe, gli tagliarono la testa e ne attaccarono il tronco al muro di Bethsan⁽⁹⁾. Avendo Davide fatto tagliare le mani e i piedi a' sicarii d' Isboset, feceli appendere sopra la piscina di Ebron⁽¹⁰⁾. Appiecarono

Esempii di
nomini giusti-
ziati de' quali
appendevansi
i cadaveri.

(1) *Esth.* VII. 9. 10. « *En lignum quod paraverat* » etc. « *Suspensus est itaque Aman in patibulo* (Hebr. et gr.: *in ligno*) *quod paraverat Mardocheus* ». — (2) *Esth.* IX. 13. 14. — (3) 1. *Esdr.* VI. 11. — (4) *Phil. in Flacc.* — (5) *Diod. Sicul.* I. 18, et *Quint. Curt.* — (6) *Vide Lipsium, de Cruce*, l. 1. c. 11. — (7) * O almeno dagli accennati esempj conviene inferire che il supplicio della croce (del quale varie erano le foggie), quand' anche non fosse praticato dagli Ebrei, era però ad essi notissimo. (8) *Jos.* X. 26. « *Percussitque Josue et interfecit eos, atque suspendit super quinque stipites* (Hebr.: *super quinque ligna*), *fuervntque suspensi usque ad vesperam* ». — (9) 1. *Reg.* XXXI. 9. 10. « *Præciderunt caput Saul...., corpus vero ejus suspendierunt* (Hebr.: *affixerunt*) *in muro Bethsan* ». — (10) 2. *Reg.* IV. 12. « *Præcepit itaque David pueris suis, et interfecerunt eos, præcidentesque manus et pedes eorum suspen-*

i Maccabei ad un patibolo, rimpetto a Gerusalemme, la testa e la mano di Nicanore, quell'empia mano alzata da colui contra il tempio del Signore (1). I soldati di Antioco Epifane sospesero al collo e alle mammelle delle madri i bambini da esse circoneisi, e indi le precipitarono giù dalle mura (2). Giulio Cesare essendo stato preso (3) da certi corsari, minacciavali di frequente, scherzando, che se mai veniva in libertà, avrebberli perseguitati e fatti appiccare. Mantenne egli la sua parola, mentre appena che fu riscattato, allestita una nave, diè loro la caccia, ed ebbegli nelle mani; ma per ricompensarli in qualche forma di quella civiltà con cui lo avevano trattato nel lor naviglio, volle, senza mancare alla sua parola, perdonar loro la ignominia e lo spasimo di morire sopra una croce, e comandò che ad essi fosse data morte prima di crocifiggerli; nel che non seguì certamente de' Romani il costume, che vivi gli uomini crocifiggevano. L'antico Tarquinio (4), per un opposto principio, faceva porre in croce i cadaveri di quei che da loro stessi s'erano data la morte, e lasciavali esposti per servire di pasto alle bestie e agli uccelli, a fine di rattenere con tale infamia chiunque avesse voluto imitare questo esempio pericoloso. Cleomene (5) III re di Sparta venne da Tolomeo Filopatore re di Egitto in simigliante guisa trattato.

Costume di
staccar dal pa-
tibolo il cada-
vere, e di la-
sciarvelo.

C'informano i rabbini (6) che dopo essersi lapidato un reo, veniva legato per le mani, e tirato con funi in cima ad un patibolo a bella posta drizzato, su cui stava esposto sino alla sera; allora, da quello calato, eragli data sepoltura avanti il tramontare del sole, per obbedire a questa legge di Mosè (7): *Quando un uomo avrà commesso un delitto degno di morte, e sarà stato appiccato ad un patibolo, non vi lascerete il suo cadavere, ma l'interreterete lo stesso giorno, essendo maledetto da Dio chi venne appeso al patibolo*. Si vede la pratica di questo statuto ne' corpi del re di Hai (8) e de' cinque re cananei (9) e in ultimo di Gesù Cristo e de' due ladroni, deposti tutti di croce prima che venisse la notte (10).

derunt eos n. (L'ebreo pone solamente *suspendunt*, ciò che potrebbe aver rapporto a *manus et pedes*.)

(1) 1. Mach. VII. 47. — (2) 1. Mach. I. 64; 2. Mach. VI. 10. — (3) Sueton. in Jul. c. 74. — (4) Plin. l. 36. c. 15. — (5) Plut. in Cleomen. — (6) Talmud. trattato *Sanhedrin*, fol. 45 v.º e 46 r.º — (7) Dent. XXI. 22. 23. — (8) Jos. VIII. 29. — (9) Id. x. 26. 27. — (10) Joan. XIX. 31.

Alcune fiate, per particolari ragioni e per infondere un più grande orror del misfatto, si lasciavano i corpi de' giustiziati molti giorni ed anche più mesi sovra il patibolo. Così venne praticato verso que' disceendenti di Sanlle crocifissi da' Gabaoniti⁽¹⁾; e pare che il Savio alluda a tal costume allorchè dice, che l'occhio di colui che ha insultato suo padre, o disprezza sua madre, sia strappato dai corvi del torrente, e divorato dai figli dell'aquila⁽²⁾. Si sa che quando si augurava ad alcuno che fosse appiccato, o crocifisso, gli si diceva semplicemente: *Ad corvos*. E Orazio⁽³⁾:

Non hominem occidi. — Non pascis in cruce corvos.

Si ebbe campo di osservare lo stesso nella predizion di Giuseppe al panattiere di Faraonc: *Suspendet te in cruce, et lacerabunt volucres carnes tuas*. Ponevansi allora le guardie al patibolo a fin d'impedire che i parenti del defunto non venissero a torne via il cadavere⁽⁴⁾; ed è nota la storia della matrona di Efeso⁽⁵⁾. Teodoro da Cirene diceva al re Lisimaco, che minacciavalo della croce: Potrà forse, o sire, questo supplizio spaventare i vostri cortigiani; ma quanto a me poco m'importa d'infracondare sotterra, ovvero sollevato in aria⁽⁶⁾.

Il nome di croce non è punto equivoco nella nostra lingua, nè quello di *crux* in latino. Tra il gran numero di croci diverse che a noi son note si conviene che il distintivo della croce da tutte le altre figure si è eh' ella sia tagliata, o nell'alto, o nel mezzo, o in qualche distanza dalla sua punta, mediante una traversa. Ma il nome greco σταυρός non prendesi sempre in questo senso, e sovente significa un semplice tronco, o palo; e il termine di cui gli Ebrei si valgono per significare la croce o il patibolo, צלב, è anche più generale, dinotando semplicemente un legno, ovvero un albero: donde non può provarsi in forma dimostrativa che la croce tal quale noi la comprendiamo venisse dagli antichi Ebrei adoperata. Non dubitiamo però che la figura, siccome ancora

La croce in uso fra gli antichi Ebrei aveva essa la forma che le viene da noi attribuita?

(1) II. Reg. XXI. 8 et seqq. — (2) Prov. XXX. 17. — (3) Horat. Epist. l. 1. Ep. ad Curf. — (4) Herod. l. 2. c. 121. — (5) Vide Petron. Satyr. « Matrona quondam Ephesi » etc. — (6) Valer. Maxim. l. 6. c. 2. extern. 3.

il supplicio della croce, non fosse loro perfettamente a notizia. I più antichi monumenti, come i marmi e le medaglie, ci mettono avanti agli occhi la croce in quella foggia che noi abbiamo costume di rappresentarla. Luciano⁽¹⁾ fa il processo alla lettera T, la quale attesa la sua figura porse a' tiranni occasione d' inventare la croce per tormento degli uomini. Gli antichi Padri rassomigliano di comun consenso la croce di Gesù Cristo alla lettera T: sicchè non vi ha luogo di formar dubbj su questo articolo.

Sostengono i rabbini che tra di loro non si appiccava mai un uomo ad un albero verde, e che avesse tuttavia le sue radici ed i rami: perocchè, a detta loro, doveasi sotterrare sempre l'albero o il patibolo insieme col corpo del reo⁽²⁾; non però nello stesso luogo, ma nella prigione ove era stato custodito prima di essere giustiziato. Ma quest'ultimo punto viene smentito dall'esempio di Gesù Cristo e de' due ladroni, le cui croci furono sotterrate nel luogo medesimo del lor suppizio; e se v'avea qualche motivo di non sospendere, o non crocifiggere ad alberi vegeti e verdi, era più tosto per non contaminar quelle piante e i frutti che da esse potevano esser prodotti.

Come attaccavansi alla croce i delinquenti.

S'appendevano talvolta i rei alle croci con semplici corde, e alcuna fiata con chiodi. Il nostro Redentore e i due ladroni con esso lui crocifissi furono confitti con chiodi; ma dicesi che s. Andrea vi fu legato con funi, affinchè per più lungo tratto sovr' essa languisse⁽³⁾. Si disputa circa il numero dei chiodi adoperati per crocifiggere il Salvatore. La opinione che sembra la meglio fondata quattro ne ammette. Alzavasi per l'ordinario la croce prima di attaccarvi il paziente: i termini che usano gli autori greci e i latini per significare siffatto suppizio, tal sentimento ne ispirano⁽⁴⁾, dicendosi alzare un uomo in croce,

(1) *Lucian in Judicio vocal.*: Τῷ γὰρ τούτου σώματι πασι τοὺς τυράννους ἀκολουθήσαντας καὶ μιμησαμένους αὐτοῦ τὸ πλάσμα, ἔπειτα σχήματι τοιοῦτον ἔβλεπε τεκτάναντες, ἀνθρώπους ἀνασκηλοποιεῖν ἐν αὐτῷ.

— (2) *Talmud*, trattato *Senedrin*, fol. 46 r.^o — (3) *Abdias, de Hist. Apostol.* l. 5. « *Proconsul mandat questionarius ut, ligatis manibus et pedibus, non elevatis affixus suspenderetur, quo diutius cruciatus deficeret.*

— (4) *Vide Lipsium, de Cruce*, l. 2. c. 7.

correre alla croce, appendere ad una croce, salire sopra la croce. Galba fece rizzare una croce imbiancata, e molto più alta delle altre, per appendervi un uomo che andava gridando di essere cittadino romano⁽¹⁾. Basso avendo preso un Giudeo chiamato Eleazaro, nell'assedio di Macheronta, fece elevare una croce come se avesse voluto subito subito crocifiggerlo⁽²⁾. Nonno⁽³⁾ e s. Gregorio Nazianzeno⁽⁴⁾ credono che Gesù Cristo venisse parimente innalzato e confitto alla croce già sollevata; e questo sì è il sentimento che sembra il più naturale e il più verisimile. Se trovasi qualche esempio di uomini attaccati alla croce, o al patibolo, prima che tali strumenti fossero drizzati, come raccontasi de' santi Pione e Metrodoro a Smirne⁽⁵⁾, ciò procede perchè attaccavansi semplicemente ai pali per abbruciarli, e che tai legni erano molto corti in paragone delle croci, le quali sarebbe stato quasi impossibile di levare in alto coi corpi de' pazienti senza esporli a distaccarsi e a cadere, mediante i crolli e gli sbattimenti inseparabili da siffatta operazione.

Il supplizio della corda non era sconosciuto agli antichi Ebrei; ma i rabbini⁽⁶⁾ spiegano in una foggia molto diversa da quella da noi con questi termini intesa. Evvi chi vuole che quando la legge non esprime il genere della morte del reo intendasi di questo supplizio, insegnando che il malfattore era posto nello stabbio fino alle ginocchia, e che di poi gli si avvolgeva intorno al collo una fascia, che veniva tirata da due persone sino a tanto ch'egli spirasse. Ma ciò che a noi rende sospetta tal

Supplizio
della corda.

(1) Suet. in Galba. — (2) Joseph, de Bello, l. 7. c. 25. — (3) Nonno, nella sua traduzione in versi del Vangelo secondo s. Giovanni, parla in tal guisa della crocifissione di G. C.:

Εἰς δόρυ τετραπλεύρον, ἐπήρορον ὑψοῦ γαίης
Ὅρθιον ἐξεταύσσων.

(4) Greg. Nazianz. « Christus patiens »:

Ἀντίχ' ὁμιλος οὐρανοδρόμου ξύλων
Ἀνῆγον, ἤγον εἰς ἄκρον τέλος.
Ὅρθος δ' εἰς ὀρθόν αἰθέρ' ἐστηρίζετο
Εὐλώνα δ' ἐγκάρσιον, ἄλλον εὐθείως
Ἔτειναν, ἐξείτειναν, ἤλωσαν χίρως,
Πόδας δὲ καθήλωσαν ἐν πᾶντ' ἔνυλῳ.

(5) Acta sancti Pionii. — (6) Vide Selden, de Synedrjst, l. 2. c. 13.

descrizione si è che non la troviamo nella sacra Scrittura nè in Ginseppe. Leggiamo bensì che Benadad, re sirio, essendo stato vinto da Acab re d' Israele⁽¹⁾, i suoi cortigiani gli dissero: *È fama che i re d' Israele sono clementi: vestiamoci adunque di sacco, e con la fine in testa andiamo a trovare il re d' Israele; forse ci donerà la vita.* Credesi che queste corde che essi posero sopra la loro testa, o intorno al collo, fossero dimostrazioni per mezzo delle quali confessavano di esser degni di morte, o che venivano a rendersi schiavi e sudditi del vincitore. Il traditore Achitofele⁽²⁾ ed il suo imitatore Ginda Iscariote⁽³⁾ si appicarono da lor medesimi, e furono i carnefici della propria perfidia. Noi sappiamo da Geremia⁽⁴⁾ che i principi d' Israele furon sospesi per le mani, *Principes manu suspensi sunt*, o perchè già decapitati, ovvero per far loro soffrire con sì aspro supplizio un più lungo tormento, come talora si praticava co' martiri del cristianesimo, molti de' quali vennero appesi per le mani con gravissimi pesi a' piedi che all' ingiù li tiravano. Ecco quanto abbiamo da dire intorno alle varie maniere di crocifiggere, o d' appicare i delinquenti.

Condanna di
morte.

Qualor trattavasi di condannare un uomo alla morte, si procedeva, al dir de' rabbini, con grandissima circospezione. Dopo essersi ascoltati i testimonii e dissenso l'articolo, differivasi al dì vegnente la definitiva sentenza, e i giudici, ritirati nelle lor case, cibavansi con parsimonia, nè bevevano vino; trovavansi poscia privatamente insieme a due a due per esaminare nuovamente e con più agio le circostanze del processo. La mattina seguente potevasi eziandio riformare il giudizio, con questo però che chi la vigilia aveva condannato poteva assolvere, ma chi aveva dato il suo suffragio per l'assoluzione, non poteva più mutar sentimento. Essendo pertanto data e confermata la sentenza, veniva il reo condotto al luogo del supplizio verso il cadere del sole. Un araldo andando avanti a cavallo gridava: Un tale è condannato per un tal delitto; se alcuno ha da produrre una qualche cosa in sua difesa, parli. Se presentavasi qualcuno, l'araldo faceva seguò che

(1) 3. Reg. xx. 31. — (2) 2. Reg. xvii. 23. — (3) Matth. xxvii. 5; Act. i. 18. — (4) Thren. v. 12.

si riconducesse indietro il colpevole. Andavano a' di lui fianchi due giudici a fine di sentir le ragioni ch' egli stesso avesse saputo allegare in sua difesa, e giudicare del loro peso e valore; e per ben cinque volte potevasi ricondurre in tal guisa il condannato.

Non vi ha niente di più bello di questa descrizione a noi rappresentata nella *Mišna* ⁽¹⁾. Non le manca che un poco più di verità e di certezza, sembrando il tutto a capriccio inventato, e a bel diletto. Non vedesi alcun vestigio di tali formalità nella Scrittura nè appresso agli antichi Ebrei; anzi all' opposto osservansi nel Talmud fatti e massime direttamente contrarie. Un prigioniero condotto al supplizio protestò con giuramento di essere innocente, e i testimonii si ritrattarono; con tutto ciò i giudici non ebber per lui rispetto alcuno: *Periscano*, dicevano eglino, *i falsi testimonii; non può mai un giudice ritrattare la sentenza che proferì* ⁽²⁾. Cotesi giudici, che si vogliono far passare per sì giusti, e nemici tanto del sangue, amano poscia con tal calore le liti, che tra lor si propone se sia lecito di accordare le parti che sono in discordia. Il rabbino Eliezer decide che chi fa pace pecca, e quei che benedicono il pacificatore bestemmiano: dovendo il giudizio penetrar le montagne. Ecco i bei sentimenti di giudici cotanto benigni.

Il carcere fra gli Ebrei, come pure fra gli altri popoli, serviva talvolta per semplice custodia di coloro che venivano accusati, o resi sospetti di qualche delitto. Volendo Giuseppe assicurarli di ciò che dicevano i suoi fratelli circa suo padre Giacobbe e il suo fratello Beniamino, trattenne in carcere Simeone ⁽³⁾, lasciando andare gli altri suoi fratelli. Il bestemmiatore che venne condotto a Mosè ⁽⁴⁾, e colui che fu colto a raccor legna in giorno di sabato ⁽⁵⁾, furono messi in prigione sino a tanto che il Signore avesse dichiarata la sua volontà intorno al genere del lor supplizio. Geremia ⁽⁶⁾ e s. Giovanni Battista ⁽⁷⁾ vi vennero parimenti racchiusi per impedir loro la libertà di parlare col popolo. Il profeta Michea ⁽⁸⁾ avendo predetto

Il carcere.

(1) *Mišna de Sanedrìn*, cap. 6, intitolato פְּרִיטָה וְעֵלֶּה. — (2) Ved. Basnagio, *Storia dei Giudei*, t. 3. l. 5. c. 1. art. 17. — (3) *Gen.* XLII. 19. — (4) *Levit.* XXIV. 12. — (5) *Num.* 15. 34. — (6) *Jer.* XXXII. 2. *ei seqq.* — (7) *Matth.* XIV. 3. — (8) *3. Reg.* XXII. 27; 2. *Par.* XVIII. 26.

al re Acab che la sua impresa contro Rabbat non sarebbe riuscita bene, fu per ordine di questo principe risserrato fino al suo ritorno.

Era però la prigione anche sovente un castigo, e un castigo ignominioso e severo pei patimenti onde veniva accompagnato. Giuseppe, ingiustamente accusato dalla sua padrona, fu imprigionato e posto in ceppi⁽¹⁾. Lo stesso trattamento riceverono i due ministri del re d'Egitto⁽²⁾; ma Sansone fu trattato in una più aspra maniera: perciocchè, essendogli cavati gli occhi, e chiuso in una segreta, lo sforzarono a girare una macina⁽³⁾. I re prigionieri erano per solito posti in catene, e gittati entro una prigione: Osea, re d'Israele, fu così trattato da Salmanasare⁽⁴⁾; Manasse, re di Ginda, dai principi dell'armata assiria⁽⁵⁾; Joacas, altro re di Ginda, da Necao re d'Egitto⁽⁶⁾; Gioachimo e Sedecia, essi pure re di Ginda, da Nabuecco re di Babilonia⁽⁷⁾; ma Sedecia fu accecato, e stette in ceppi sino alla morte, laddove Gioachimo ne fu tratto da Evilmerodao, e messo in libertà. Davide, esaltando il valore di Abner, trucidato a tradimento da Gioab, disse nella funebre sua cerimonia: *Abner non è morto da codardo; le sue mani non sono state legate, nè i suoi piedi carichi di catene*⁽⁸⁾. Finalmente Artaserse, nell'editto per la restaurazione del tempio di Gerusalemme, comandò che si punisse di morte, o colla carcere, chiunque avesse contravenuto ai suoi ordini⁽⁹⁾.

Stavano d'ordinario i delinquenti e gli schiavi serrati in carcere eoi ceppi a' piedi⁽¹⁰⁾, con manette ai polsi, e gogna al collo⁽¹¹⁾, avendo per cibo scarso pane ed acqua. *Si nutrisca col pane della tribolazione*, diceva Acab parlando di Meeba⁽¹²⁾, e a lui si dia l'acqua dell'angustia.

(1) Gen. xxxix. 20; Psal. civ. 18. «*Humiliauerunt in compedibus pedes ejus; ferrum pertransiit animam ejus*». — (2) Gen. xl. 5. — (3) Judic. xvi. 21. — (4) 4. Reg. xvii. 4. — (5) 2. Par. xxxiii. 11. — (6) 4. Reg. xxiii. 33. — (7) *Ibidem*. xxiv. 15; xxv. 7; Jer. xxxix. 7; lili. 11. 31. — (8) 2. Reg. iii. 33. 34. — (9) 1. Esdr. vii. 26. — (10) Eccli. vi. 25; xxi. 22. — (11) Lev. xxvi. 13; Jer. xxvii. 2: «*Fec tibi vincula et catenas, et pones eas in collo tuo*». Id. xl. 4: «*Solvi te hodie de catenis quae sunt in manibus tuis*». Act. xii. 7: «*Ceciderunt catenae de manibus ejus*». — (12) 3. Reg. xxi. 27. «*Sustentate cum pane tribulationis et aqua angustiae*». L'espressione dell'Ebreo potrebbe presentare un altro senso, che si trova nella Volgata espresso in tal guisa: *Date ei panis modicum et aquae pauxillum* (2. Par. xviii. 26). Questa espressione è renduta più letteralmente da Is. xxx. 20, «*Dabit vobis panem arctum et aquam brevem*».

Possono numerarsi diverse sorta di prigionieri: alcune erano certi luoghi ove si custodivano gli schiavi; altre oscuri fondi ove tenevansi i rei⁽¹⁾. Geremia ci rappresenta i tre luoghi diversi ove successivamente fu posto in prigione. Venne da prima rinchiuso nell' atrio della carcere, *in atrio carceris*; questo era un luogo pubblico e aperto, dove veniva visitato da' suoi amici⁽²⁾, godendovi la medesima libertà di quei che appresso i Romani stavano *in libera custodia*. Ivi fu che alla presenza di più persone stipulò il contratto della compra che fece del campo di Anamelo suo zio; ma di poi fu ristretto nella segreta, *in domum lacu et in ergastulum*⁽³⁾, donde Sedecia il fe' levare per metterlo nuovamente nell' atrio della prigione. Ma siccome ei non cessava di predire la rovina di Gerusalemme, i principi lo fecero calar con funi nella cisterna situata nella corte a fronte della carcere, *in lacum qui erat in vestibulo carceris*; e colà entro dimorò qualche tempo tra una puzzolente fanghiglia, trovandosi allora la cisterna senz'acqua⁽⁴⁾.

Erano di più sorte i legami, i ceppi o le catene con cui si serravano le mani e i piedi ai prigionieri, ai malfattori e agli schiavi. Ponevasi loro talvolta al collo certa specie di gioghi, che consistevano in due tavole di legno assai lunghe e molto larghe, nelle quali facevasi un ineavo per passarvi il collo del reo, ciò che i Romani chiamavano *numella*⁽⁵⁾. Geremia ebbe ordine da Dio⁽⁶⁾ di farsi dei legami e dei gioghi, e di mettersegli sul collo, e d' inviarne a' re di Edom, di Moab, di Ammon, di Tiro e di Sidone per mano dei loro inviati venuti a Gerusalemme, volendo Iddio con ciò denunziare a quei principi la futura loro schiavitù sotto il re Nabneeo. Anania, falso profeta, avendo spezzato il giogo di legno che circondava il collo di Geremia, tosto questo profeta intimògli da parte di Dio che invece di un giogo di legno, ei ne avrebbe posto uno di ferro sopra il collo di tutte le nazioni che era per soggettare a Nabneeo⁽⁷⁾.

Vincoli dei
prigionieri.

(1) *Isai.* xxiv. 22; *xxii.* 7. — (2) *Jer.* xxxii. 2. 12. בֵּית חֲסִידָה — (3) *Jer.* xxxvii. 15. מִלְּבֵית הָאֵל בֵּית הַבְּדָד. — (4) *Jerem.* xxxviii. 6. מִלְּבֵית הָאֵל בֵּית הַבְּדָד... מִלְּבֵית חֲסִידָה. *Vide et Zach.* ix. 11: « *Emisisti* » (Hebr.: *Emisti*) *vinelos tuos de lacu in quo non est aqua* ». — (5) *Nonius*: « *Numella est machina lignea genus ad noxios discerniendos olim parari solitum, quo et collum et pedes ipsorum immittebant antiqui* ». — (6) *Jerem.* xxvii. 2. « *Vincula et catenas* » (Hebr.: « *Vincula et iuga* » מִכְסֵּי וּמִכְסֵּי). — (7) *Jer.* xxxviii. 13. « *Dices Hanania: Haec dicit Do-*

Può essere ancora che si riferisca a questa medesima specie di vincoli o di gogne che si mettevano al collo de' rei ciò che dice lo stesso profeta ⁽¹⁾: *Dio vi ha deputato per porre in carcere e in ceppi un uomo spiritato e che profetizza*. Certuni lo intendono ⁽²⁾ di un altro supplizio usitato già nell' Oriente, che consisteva nel serrare un uomo, salvo il capo, tra il vano di due legni fatti a guisa di battello (*scapha*), e talmente l' uno all' altro commessi, che i piedi e le mani del reo uscivano fuori da due pertugi formati per fianco e nel fondo; indi costringevasi il paziente in cotai modo racchiuso ad ingoiare quantità di latte e di mele, ungendone altresì con essi tutta la faccia, che al sole teneva rivolta, affinchè dalle mosche investita, queste gli cagionassero aspro martirio, non potendosene in nessuna guisa difendere; e inoltre, essendo già pieno di latte e di mele, venendo a scaricare il ventre, si fornasse intorno alla sua carne una quantità di vermini che a poco a poco gli rodessero insino alle viscere il corpo tutto. Ma io son di parere che il falso profeta di cui Geremia riferisce le parole, abbia inteso piuttosto una qualche sorta di ceppi con che legavansi nella carcere i rei.

Oltre i gioghi che si mettevano al collo de' prigionieri, troviamo ancora i ceppi che si ponevano ai loro piedi ⁽³⁾. Io stimo che fossero di quelle macchine delle quali ci viene spesso fiate parlato nelle storie de' nostri martiri ⁽⁴⁾, per cui tenevansi le gambe distese, e passate in certi fori a una distanza più o meno grande, a misura che si volevano tormentare con maggiore o minor violenza. Pruden-
denzio ne parla in questa guisa:

*Lignoque plantas inserit,
Divaricatis cruribus* ⁽⁵⁾.

La Scrittura usa sovente questa espressione, *mittere in*

minus: *Catenas ligneas* (Hebr.: *Juga lignea*) *contrivisti*; *et foveas pro eis catenas ferreas* (Hebr.: *juga ferrea*) *n*.

(1) *Ier.* XXIX. 26. « *Ut mittas eum in nerum et in carcerem* (Hebr.: *אני הכדפרת ואני העצק*) ». — (2) *Plutarch. in Artax.*; *Zonar.*, tom. 1. *Annal.*; *Gallon. de Cruciat. Martyr.*, c. 1. —

(3) *Job.* XIII. 27. « *Posuisti in nervo* (Hebr.: *סד*) *pedem meum* ». *Id.* XXXIII. 11. « *Posuit in nervo* (Hebr.: *סד*) *pedes meos* ». *Prov.*

VII. 22. « *Et quasi agnus lascivius et ignorans quod ad vincula stultus trahatur* ». L' ebreo di quest' ultimo passo è da alcuni tradotto: « *Et sicut vir compedis* (Hebr.: *סכס*, *compes*) *ad eruditionem stulti* ». —

(4) *Euseb.*, *Hist.* l. 6. c. 32, et l. 8. c. 11. 12. 14; *Nicephor.* l. VII. c. 9. — (5) *Prudent. hymn.* 4.

nervum ⁽¹⁾, « porre in prigione o in ceppi »; e il Salmista parla de' *vineoli di ferro* co' quali Iddio stringerà i re e i principi delle nazioni ⁽²⁾. Finalmente noi vediamo manette e legature colle quali si serravano le mani. Fu Geremia sciolto da Nabusardano da' ferri che gli tenevano strette le mani ⁽³⁾. I popoli d' Egitto, d' Etiopia e d' Arabia veggonsi in Isaia andar dietro ad Israele colle mani strette fra catene ⁽⁴⁾. La materia comune de' vineoli e de' cerchi con che si legavano i piedi e le mani de' prigionieri era il rame: di qui è che nella Scrittura si dice *esser carico di rame* ⁽⁵⁾, come in italiano *essere in ferri*, vale a dire aver le mani e i piedi carichi di catene di ferro.

Tra i supplizii co' quali i santi martiri dell' Antico Testamento furono tormentati, s. Paolo, nell' Epistola agli Ebrei ⁽⁶⁾, pone in primo luogo il *timpanum* o timpanismo. Questo termine ha suggerito gran materia di controversia agl' interpreti. L' autore della Volgata, che ha tradotto il greco *ἐντυμπανισθησαν* per *distenti sunt*, « furono distesi », ha dato luogo ad alcuni eruditi ⁽⁷⁾ di spiegarlo dell' cealeo, altro supplizio per l' addietro usitatissimo tra i Latini, ma non poco incognito di presente, e che molto ha diviso i letterati. I Greci, a' quali pare che dobbiamo far capo anzi che ai Latini nella spiegazione di un termine della lor lingua, l' hanno preso in un altro senso. L' intesero alcuni del *taglio della testa*; altri dello *scorticar vivo*; chi del *battere a colpi di bastone*; chi finalmente ⁽⁸⁾ vuol che significhi ogni sorta di morte violenta; e invero sembra che alcune

Pena del timpano.

(1) Jer. xx. 2. « *Misit cum in nervum* » (Hebr.: מִשֵּׁת בְּחֵטֶם). Id. xxix. 26. « *Ut mittas cum in nervum* » (Hebr.: מִשֵּׁת בְּחֵטֶם). 2. Par. xvi. 10. « *Jussit cum mitti in nervum* » (Hebr.: מִשֵּׁת בְּחֵטֶם). Alcuni pensano che questo termine ebraico significhi semplicemente una prigione; i Settanta l' hanno tradotto così in Paralipomeni. — (2) Psal. cxlix. 8. « *Ad alligandos reges eorum in compedibus* » (Hebr.: in manibus, וְדָקִים) et *nobiles eorum in manicis ferreis* » (Hebr.: in compedibus ferreis, כְּבִלֵּי בַדָּד). —

(3) Jerem. xl. 1. « *Tulit cum vinetum catenis* » (וְדָקִים). Id. xl. 4. « *Solvi te hodie de catenis* » (וְדָקִים) *quæ sunt in manibus tuis* ». —

(4) Isai. xlv. 14. « *Vincti manibus* » (וְדָקִים) *pergent* ». Lo stesso termine trovasi anche in Giobbe, xxxvi. 8. « *Si fuerint in catenis, et vinciantur funibus paupertatis* » (Hebr.: « *Si vincti manibus, וְדָקִים, capiuntur funibus paupertatis* »), e Nahum iii. 10: « *Et omnes optimates ejus confixi sunt in compedibus* » (Hebr.: vincti sunt manibus, וְדָקִים). —

(5) מִצִּשְׁתִּים. Vide Jud. xvi. 21; 2. Reg. iii. 34; 4. Reg. xxv. 7; 2. Par. xxxiii. 11; xxxvi. 6; Jer. liii. 11 etc. — (6) Hebr. xl. 35. —

(7) D. Thom. Caj., Hammon in Ep. ad Hebr., Hieron.; Mag. lib. de Equuleo c. 10 etc. — (8) Camerarius, Castalio, Grot., Gataker, etc.

volte il termine greco in questo senso si prenda. Ma è forse credibile che l'Apostolo abbia voluto semplicemente dinotare un supplizio in generale in questo luogo, ove studiasi a riferire in specie i diversi generi de' tormenti onde i santi furono martirizzati?

S. Giangrisostomo⁽¹⁾, seguito da Tcofilato, da Ecumenio e da certi altri moderni commentatori, intese che s. Paolo avesse principalmente per oggetto nel passo citato la morte di s. Giovanni Battista, e quella dell'apostolo s. Giacomo, l'uno e l'altro decapitati. Può aggiungersi a questa autorità quella di Eusebio⁽²⁾, il qual pare che abbia preso il verbo *τυμπαίνεσθαι* per *tagliare la testa*; e tale è il senso che gli appropriò nella Storia dei Martiri di Lione. L'imperatore avendo ordinato che fosse data la libertà a coloro che avessero rinunziato alla fede, e si *timpanizzassero* (*ἀποτυμπανισθῆναι*) quelli che perseverato avessero nella confession della fede di Gesù Cristo, il giudice fece decapitare que' confessori che erano cittadini romani, esponendo alle fiere gli altri che non godevano nna tale prerogativa. Ma sembra che questo esempio provcrebbe piuttosto che il termine di cui ora cerchiamo il significato importasse in generale l'estremo supplizio anzi che verun tormento in particolare, mentre gli uni furono decapitati, e gli altri esposti alle fiere, e ciò in esecuzione dell'imperiale decreto.

Noi troviamo alcun che di più chiaro nelle annotazioni di Casaubono sopra Ateneo⁽³⁾. Eforione da Calcide racconta che appo i Romani si proponevano talvolta cinque mine di ricompensa a chi avesse voluto soffrire la pena della decapitazione, di modo che erano gli eredi suoi che fruiavano di questo premio. Trovavansi bene spesso, dice il prefato scrittore, più persone che contrastavano per godere di tal vantaggio, ed erano pronte a lasciarsi *timpa-*

(1) *Chrysost. in eum locum*. Ἐνταῦθά μοι δοκεῖ καὶ τὸν Ἰωάννην αἰνέττεσθαι καὶ τὸν Ἰακώβον, ἀποτυμπανίσμος γὰρ λέγεται ἀκουαλισμός. — (2) *Euseb. Hist. Eccles. lib. 5. c. 1.* Ἐπιστεῖλαιτος γὰρ τοῦ Καίσαρος τοὺς μὲν ἀποτυμπανισθῆναι... καὶ ὅσοι μὲν ἰδοῦσιν πολιτείαν Ῥωμαίων ἐσχηκέναι, πάντων ἀπέτιμνε τὰς κεφαλὰς τοὺς δὲ λοιποὺς ἔμπιπεν εἰς θῆρια. — (3) *Athen. Dipsosoph. l. 4, ex Ephorione Chalcidensi.* Παρὰ τοῖς Ῥωμαίοις προτίθεσθαι πέντε μνάς τοῖς ὑπομένειν βουλομένοις τὴν κεφαλὴν ἀποκοπῆναι πιλίκει, ὥστε τοὺς κληροδόμους κομίσασθαι τὸ ἄθλον καὶ πολλὰς ἀπογραφόμενους πλείους δικαιολογίσθαι καθ' ὃ δικαιώτατός ἐστιν ἕκαστος, αὐτὸς ἀποτυμπανισθῆναι.

nizzare, ἀποτυπανισθῆναι. La pena del *timpanismo* adunque in questo passo è la stessa che il taglio della testa, come pure osservò Eustazio⁽¹⁾ dopo aver riferito il medesimo passo di Ateneo. Ma lascio giudicare a' lettori se ἀποτυπανισθῆναι non venga qui posto per una morte violenta in generale, essendone determinata la maniera dall'ordine del discorso, che dà a conoscere che si trattava di tagliare la testa.

Benchè il Grisostomo ed altri interpreti applichino al Battista e all'apostolo s. Giacomo il supplicio di che favella l'Epistola agli Ebrei, noi amiamo assai meglio, con Teodoreto e la maggior parte dei commentatori, farne l'applicazione ai santi martiri Maccabei, persuasi che in tutto questo passo l'Apostolo non avesse in mente se non i santi dell'Antico Testamento, de' quali commenda i patimenti e la fede. Tutta la connessione del suo parlare a tal sentimento ne guida.

Esichio, Suida ed Ecumenio pretendono che il verbo onde si disputa significhi *scorticar vivo*; ma non iscorriamo in verun luogo che gli sia dato tale significato, se per avventura non fosse allorchè viene adoperato per denotare in generale l'estremo supplizio. Vero è che leggesi nel passo dei Maccabei il quale sembra aver avuto in mente l'Apostolo, che ad alcuni di quei giovanetti fatti morire da Antioco fu scorticato il capo⁽²⁾; e questo forse fu il motivo che fece dire ai suddetti scrittori che il menzionato tormento significava *scorticar vivo*; ma può addursi cosa di minor forza che una tal prova?

La opinione che a noi sembra più certa si è che l'Apostolo abbia voluto dinotare il flagello o il supplizio delle verghe. Il *tympanum*, donde deriva il verbo τυπανίζειν, è uno stromento coperto di una pelle distesa che battesi con bastoncelli. Lo scoliaste di Aristofane⁽³⁾, parlando della voce *tympana*, dice che con questo nome si chiamavano i bastoni de' quali servivansi per *timpanizzare*: perciocchè, aggiunge, era questo un supplizio usitato.

(1) Καὶ ἄρα τὸ ἀποτυπανισθῆναι, ταυτὸν ὃν τὴν κεφαλὴν ἀποκοπῆναι. Vide et Favorini Lexicon, et notas Gothefredi Jungermani in Libel. Magii de Equuleo. — (2) 2. Mach. vii. 4. 7. — (3) Scholiast. in Plut. Aristoph. Τύμπανα ξύλα, (ἐν οἷς ἐτυπανίζοντο, ἐχρῶντο δὲ ταυτῇ τῇ τιμωρίᾳ) ἢ βάρτρα παρὰ τὸ τυπτύναι.

Il santo martire Eleazaro, di cui par che l'Apostolo abbia principalmente considerato il supplizio, venne finito a colpi di hastone. Ecco come parla il testo greco della sua storia⁽¹⁾: *Eleazaro andava volontariamente al supplizio* (secondo la lettera, al *tympanum*). E più sotto il testo aggiunge: *Eleazaro andava dunque al supplizio* (secondo la lettera, al *tympanum*), ed essendo vicino a spirare sotto i colpi, disse gemendo: *Il Signore, che tutto conosce, egli ben sa che potendo io evitare la morte, soffro aspri tormenti nel mio corpo, oppresso dalle percosse. Basta soltanto paragonare a questo il testo di s. Paolo per giudicare che l'Apostolo patevolmente vi allude* ⁽²⁾: *Alcuni, dice egli, hanno sofferto il tormento del timpano senza volersi liberare da tal supplizio, sperando una miglior vita nella risurrezione.* Giuseppe, che adornò l'istoria dei Maccabei, riconosce altresì che Eleazaro fu crudelmente dalle battiture squarciato⁽³⁾. Vero è ch'egli aggiunge che fu fatto morire venendogli applicati ferri infuocati, e infondendo nelle sue nari liquori sozzi e cocenti; ma noi non leggiamo cosa simile ne' libri canonici de' Maccabei; e inoltre s. Paolo, nell'Epistola agli Ebrei, non potè aver riflesso al racconto di Giuseppe composto da indi a grandissimo tempo.

Non fu il solo vecchio Eleazaro tormentato con le percosse di flagelli e di verghe, ma lo stesso trattamento provarono i sette fratelli Maccabei, anzi dalle battiture cominciò il lor martirio⁽⁴⁾: *Flagris et taureis cruciatus.* Sicchè non resta qui luogo da dubitare che il supplizio del *tympanum*, dall'Apostolo menzionato, non fossero le hastonate, o le verghe; e tale si è il sentimento di un numero ben grande di versatissimi interpreti, come Erasmo, Drusio, Giacomo Cappello, Gio. Pescatore, Beza, Estio, ed altri aneora.

Siffatto supplizio è tuttavia usitato da' Turchi⁽⁵⁾, che

(1) 2. *Mach.* vi. 19. (Ἐλεάζαρος) ἀνθαιρέτως ἐπὶ τὸ τυμπανον προσῆγε. *Id. ibid.* Τὸσούτα δὲ εἰπὼν ἐπὶ τὸ τυμπανον εὐθὺς ἦλθε. *Id. ibid.* 28: Μίλλων δὲ ταῖς πληγαῖς τελευτᾶν, ἀναστάνάξας εἶπε· Τὸ Κυρίον τῷ τῶν ἀγίων γνώσει ἔχοντι φανερὸν ἔστιν ὅτι δυνάμενος ἀπολυθῆναι τοῦ θανάτου, σκληρὰς ὑποφέρειω κατὰ τὸ σῶμα ἀληθόνως μαρτυροῦμαι. — (2) *Hebr.* xi. 35: Ἄλλοι δὲ ἐτυμπανίσθησαν οὐ προσδεχάμενοι τὴν ἀπολύτρωσιν, ἵνα κρείττονος ἀναστάσιως τύχωσιν. — (3) *Jos., de Machab.* c. 6: Πρώτον μὲν περιέδυσαν αὐτόν, ἔπειτα περιεχνούσαντες ἐκατέρωθεν μάστιγι κατέκλιζον, α Πίσθηται ταῖς τοῦ βασιλέως ἐντολαῖς ἐτίωθε κέρουκος ἐπεσθόντος. — (4) 2. *Mach.* vii. 1. Μάστιγι καὶ νευραῖς αἰκίζομένους. — (5) Ved. Gio. di Montauban, Renato Turic, ed il p. Eugenio Roger, l. 2. c. 17, p. 326, della *Terra Santa*.

fanno sdraiare colla pancia verso la terra colai sovra del quale vogliono mandare ad effetto tal punizione. Tiene il paziente alzati i piedi, e legati ad un palo, da essi chiamato *falkala*, che da' soldati vien sostenuto. Vanno poi costoro battendolo con una verga sulle piante de' piedi, ed anche sopra i lombi e sul dorso, dandogli talvolta fino a cinquecento colpi; il solito però è di cento, e quelli ai quali ne sono dati mille, di rado sopravvivono a così crudo supplizio. Sta il giudice presente alla esecuzione, e conta sulla sua corona alla turesca il numero delle percosse date al condannato. Eseguita la sentenza, ei si fa pagare de' suoi incomodi, ed esige per ogni colpo di bastone una piastra. Facevano parimente i Romani stendere d' ordinario in terra coloro che condannavano alla frusta o al flagello: *Exploratorem viæ, stratum humi, pene ad necem verberavit*, dice Svetonio parlando di Tiberio (1). È molto probabile che il tribuno romano che arrestò san Paolo in Gerosolima (2), volesse fargli soffrire questo supplizio. Dice s. Luca ch' ei lo fece stendere e legare per dargli la tortura colla sferza o colle verghe, siccome usavano i Romani. Anche al dì d' oggi egli è mediante le bastonate di cui parlammo che si suol dar la tortura fra i Persiani.

La pena della frusta ha molto di somiglianza col supplizio testè descritto. Comanda Mosè che quando un uomo si troverà reo di qualche colpa degna di sferza sia disteso a terra, e battuto in presenza de' giudici a proporzione del fallo, ma che il numero non ecceda quaranta colpi, acciò non sia troppo malamente trattato (3). Contuttochè possa intendersi questo testo delle verghe, o de' bastoni onde si percuotevano i delinquenti, spiegasi nondimeno comunemente della frusta; e attestano i dottori ebrei esser questo il castigo più consueto e meno ignominioso usato già nel lor paese: la qual cosa però essi dicono soltanto della pena della frusta pronunziata ed inflitta nelle sinagoghe ad espiatione di falli commessi contro la legge, e non già di quella comandata dai giudici per delitti che esigevano pubblicità nel castigo. Contan costoro

Pena della
frusta.

(1) *Sueton. in Tiber. c. 60.* — (2) *Act. xxii. 25*: Ὡς δὲ προέτασαν αὐτὸν τοῖς ἱμάσι. — (3) *Deut. xxv. 2.*

sino a centosessant' otto mancamenti a tal pena soggetti⁽¹⁾, credendo che tutte le trasgressioni degne di punizione alle quali la legge non aggiugne pena di morte si dovessero castigare colle sferzate; e passano a sottoporvi trentasei delitti vietati da Dio sotto pena dello smembramento o della scomunica. Fu a grado de' prefati dottori il dire che non avendo espresso la legge il genere del supplizio con cui tai delitti dovevano esser puniti, era d'uopo condannare semplicemente i rei alla frusta, secondo questo principio che nelle cose odiose dee prendersi sempre il più favorevole, e ristigner ciò ch' è troppo avaro.

Venendo taluno condannato alla frusta, era preso dagli esecutori della giustizia, che, lacerate le sue vestimenta, lo snodavano dal collo sino alla cintola: pratica similmente comune appo i Romani nell' esercizio dello stesso supplizio⁽²⁾. Battevano i ministri sovra il suo dorso con uno staffile di sovattolo composto di quattro strisce assai lunghe affine di tutto ben cignerlo⁽³⁾. Evvi pure chi vuole che si dessero alternativamente sei colpi sulle spalle, indi tre sopra il petto. Veniva il paziente fortemente legato per i polsi ad una colonna assai bassa, acciò stesse curvo; e il battitore stavagli dietro elevato sovra di un sasso. Assistevano tre giudici alla esecuzione, e uno di essi gridava⁽⁴⁾: *Se non osserverai le parole di questa legge, il Signore percuoterà te e i tuoi figliuoli con gran flagelli.* Contava il secondo le sferzate, e il terzo esortava l'esecutore a fare il suo dovere. Credevasi aver tal castigo la virtù di allontanare gli effetti della collera di Dio, purchè il reo confessasse la sua colpa, e ne concepisce dolore. Gl' incorreggibili poi, e chi dopo aver sofferta tre volte la pena della frusta per mancamenti considerabili, o quattro volte per falli minori, ricadeva nei suoi primi peccati, erano chinsi in una prigione alta quanto un uomo, e tanto angusta che non era possibile di stendersi col corpo: colà facevasi osservar loro un rigoroso digiuno in pane ed acqua, e quando si vedevano estre-

(1) *Vide Selden., de Synedriis l. 2, c. 13; Schikar., de Jure Reg., c. 2, theorein. 7; Grot. ad Deut. XXV. — (2) Act. XVI. 22. — (3) Talmud, trattato Naccot, fol. 22. v.º — (4) Deut. XXVIII. 58. 59. « *Augebit* (Hebr.: *Mirificabit*) *Dominus*, » etc.*

mamente estenuati, altro non davasi a mangiar loro se non che orzo sino alla morte.

Non manea chi sostiene⁽¹⁾ che non si davano mai nè più nè meno di trentanove colpi, e che per obbedire alla legge battevasi con maggiore o minor forza secondo la qualità del delitto e la sentenza de' giudici. Ma Schicardo⁽²⁾ pretende mostrare che nelle semplici colpe si davano di frequente meno sì e non mai più di trentanove percosse giusta il vigore del reo e la natura del suo delitto; ma che ne' falli moltiplicati, e qualora egli avea meritato più di una volta tal castigo, riedendo più fiate nel medesimo mancamento, o commettendo più mancamenti soggetti alla pena della frusta, potevasi eccedere il numero di trentanove battiture, ovvero reiterarle più di una volta.

Ci dà contezza s. Paolo di aver ricevuto dagli Ebrei in cinque varie occasioni trentanove colpi⁽³⁾, distinguendo benissimo l'istesso apostolo il supplizio delle verghe da quello della sferza, per aver sofferto il primo tre volte⁽⁴⁾ *Ter virgis cæsus sum*; e cinque il secondo. Erano le verghe certe bachehette più sottili dei bastoni⁽⁵⁾. Le sinagoghe sparse nell'impero romano avevano adottato il castigo delle verghe, per altro ordinario ai Romani; ma quelle della Giudea ordinavano le sferzate secondo l'antico costume⁽⁶⁾.

Possono considerarsi nella Scrittura più sorta di verghe e di sferze. *La frusta è pel cavallo*, dice Salomone, *e la verga pel dorso dell'insensato* (7). Roboamo, figliuolo di Salomone, diceva al suo popolo, che dimandavagli qualche diminuzione delle imposte colle quali avealo il suo genitore aggravato⁽⁸⁾: *Mio padre vi battè coi flagelli, io lo farò con gli scorpioni*. Il termine ebreo *סַרְפָּנִים* significa veramente scorpioni, e con esso si vollero dinotare i flagelli, forniti di punte e di spine che pungevano a guisa dello scorpione. La maggior parte de' rabbini⁽⁹⁾ pretendono che in questo luogo significhi propriamente dei rami di rosa

(1) *Vide* Aben-Esra, Drus., Selden. loco citato. — (2) Schikard., *de Jure Reg.* c. 2, theorema. 7, ex Maimonid. — (3) 2. Cor. xi. 24. « *Quinquies quadragenas una minus accepi* ». — (4) *Ibid.* 7. 25. — (5) *Vide* Galen., *de Cruciatib. Martyr.* c. 4. — (6) Basnagio, *Hist. des Juifs*, l. 5, c. 17. — (7) Prov. xxvi. 3. « *Flagellum equo...*, et *virga in dorso imprudentium* ». — (8) 3. Reg. xii. 11. « *Pater meus cecidit vos flagellis, ego autem eadem vos scorpionibus* ». — (9) *Jorchi, Kimchi, Levi Ben-Gerson, etc.*

silvestre, o di qualche altro frutice circondato di spine e di nodi. Traduce il parafraste caldeo la voce ebrea עקבום per סרגון, che credesi essere lo stesso che μάχρα in greco, dinotando uno staffile composto di strisce di sovattolo (1). Noi abbiamo notizia di molti martiri tormentati con tal sorta di scorpioni, descritti da s. Isidoro in questa forma: *Si nodosa vel aculeata virga sit, scorpion rectissimo nomine vocatur, quia arcuato vulnere in corpus infligitur* (2).

Percuotevansi ordinariamente sul dorso i malfattori condannati alla sferza, dicendo Salomone (3) che *la verga si farà sentire sulle spalle dell'insensato*. Raccontando Ginseppe (4) il supplizio del sauto vecchio Eleazaro, nota che essendo stato spogliato si diè principio a batterlo da due bande con delle verghe, dicendosi a lui nel tempo stesso: *Ubbidisci a' comandi del re. Fu la carne sua interamente stracciata, e scoperte si videro le sue interiora. Picchiavasi spesso fiate sui fianchi: Battette i fianchi del figlio vostro fin ch'egli è ancora fanciullo* (5), dice l'autore dell'Ecclesiastico; e altrove aggiunge: *Non fingere di battere fino al sangue il fianco del servo scellerato* (6). Davasi talvolta ancora sulla faccia: *Essi leveranno la verga sul giudice d'Israele, e lo percuoteranno sulla guancia* (7), dice Michea. I soldati battevano la testa di Gesù Cristo con quella canna che gli avevano data in mano (8).

La pena del flagello non era, come abbiain già detto, ignominiosa appresso gli Ebrei, se a' rabbini si creda, nè poteva rinfacciarsi qual taccia di vituperio a chi l'avesse sofferta. Tutti gl'Israeliti vi erano indistintamente soggetti qualora fossero caduti ne' mancamenti che l'uso o la legge punivano con tal castigo. L'istesso sommo pontefice ed il re non ne andavano esenti, essendo ancor essi sottoposti al gran Sinedrio, la cui autorità non riconosceva verun superiore. Tanto ne insegnaio gli ebrei dottori seguiti da alcuni dotti commentatori, i quali osservano che la pena del flagello non era considerata tra la maggior parte de' popoli d'Oriente come cosa obbrobriosa. Il costume

(1) Vide Herych. et Polluc.; et Boch., de Animal. inc., l. 2, l. 4, c. 29. — (2) Etimolog. l. 6, c. ult. — (3) Prov. x. 13; xxvi. 3. —

(4) Jos., de Machab., c. 3. — (5) Eccli. xxx. 12. — (6) Ib. xlii. 5.

— (7) Mich. v. 1. — (8) Marc. xv. 19.

di far soffrire questo castigo non solo agli schiavi, ma eziandio alle persone libere, perseverò appresso i Maomettani sino a quest'oggi. Viene asserito⁽¹⁾ che altre volte i re di Persia facevano flagellare per leggerissime cause i ministri da essi invitati a pranzo, e questi ne rendevano loro vivissime grazie, come di un contrassegno della rimembranza reale, e qual singolare favore. Ci vengono citati alenni illustri personaggi tra' Greci, che dopo aver tollerato un tal castigo, comparirono con onore nelle cariche più rilevanti della lor patria. Lica figlinolo di Arceailao sostenne il tormento dello staffile dalle mani di un littore per aver fatto certo cangiamento nell'antica maniera di combattere, benchè si fosse portato nell'azione con molto valore e coraggio; e di poi fu inviato ambasciatore agli Argivi⁽²⁾. Aggingnesi che se il re soffriva tal pena, facevalo per ispirito di penitenza, eleggendo da sè chi sopra di lui eseguire dovesse siffatto castigo: in quella guisa che videsi Enrico II re d'Inghilterra soggettarsi a ricevere la disciplina per espiare l'omicidio commesso nella persona di s. Tomaso di Cantuaria.

Ma nè l'autorità de' rabbini nè tutti questi esempj ci persuaderanno giammai che la pena della frusta non fosse tra gli Ebrei ignominiosa; e molto meno che il re e il sommo sacerdote vi fossero per sentenza del Sinedrio soggetti. Noi sappiamo che i re di Giuda e d'Israele non si riputavano inferiori, nè obbligati a render conto delle loro azioni, che a Dio solo: *Tibi soli peccavi*⁽³⁾, « Ho peccato contro di voi solo, o Signore », diceva David dopo l'uccisione di Uria e il suo fallo con Bersabea. Mostrino essi, se possono, un qualche esempio che i giudici del popolo abbiano esercitata la loro giurisdizione sulla persona del re, o del sommo pontefice, che noi ne produrremo una ventina per provare la suprema autorità di tai principi, e la impunità de' loro più gravi delitti. Che i re persiani abbiano fatto altra volta frustare i primarii loro uffiziali, che mai può concludere a favore del diritto del Sinedrio di far provare questo castigo al re

(1) *Possidon. apud Athen. Dipnosoph. l. 4. c. 13.* Πολλοὶς διὰ τὴν τυχοῦσαν αἰτίαν ἀποσπασθεὶς τοῦ χαλαροῦ τοῦ δεικνύοντος, βάλδοις καὶ ἡμῶσι ἀπ' ἀργαλιωτοῦ μαστιγώσας, καὶ γινόμενος αἰμόφυρτος τὸν τιμωροῦσά μιν οὕτως ἐκέρχεται ἐνὶ τῷ ἰδαρὸς πρὸς αὐτῶν προσκυνῶν. *Vide et Stob., serm. 12 ex Nicol.* — (2) *Thucid. lib. 5.* — (3) *Psalm. l. 6.*

d' Israele, o al sommo sacerdote del Signore? I re di Persia consideravano e trattavano i loro sudditi indistintamente come schiavi. I re ebrei non avevano guari minore autorità sovra il loro popolo, siccome apparisce da tutta la storia di lor nazione; e poi si vuole che i giudici loro sudditi si sieno presi la libertà di farli staffilare, come la più vil gentaglia? Bisognerebbe esser ben credulo per isposare tal sentimento.

Allorchè Gesù Cristo predice i suoi patimenti e quelli de' suoi discepoli, ci porge un' altra idea della pena del flagello, rappresentandocci qual supplizio turpe e doloroso; e in parlando di sua passione, pone sempre in primo luogo la sua flagellazione⁽¹⁾. S. Paolo⁽²⁾ non tralascia questo castigo nel numero di quelli che soffrì per amore di Gesù Cristo. Filone ci mostra ben chiaro⁽³⁾ il concetto che aveasene tra gli Ebrei, allorchè, raccontando la maniera indegna con cui trattò Flacco gli Ebrei di Alessandria, dice che fece patir loro la pena della frusta, che non è meno intollerabile, ad un uomo libero, della medesima morte. Antonio avendo fatto vergheggiare Antigono, re degli Ebrei, appeso ad un palo, indi fattagli troncar la testa, venne cotale azione da tutto il mondo considerata come un effetto della violenza di Antonio, e una cosa non mai più praticata dai Romani verso alcun re⁽⁴⁾.

Già si osservò che i dottori ebrei sottoponevano alla pena della frusta i misfatti condannati dalla legge sotto pena dello smembramento o estermínio; sopra di che è d'uopo fare qualche riflessione. Tre specie di separazione dal rimanente del popolo posson distinguersi: la prima è, secondo i rabbini, la pena del flagello decretata dai giudici contro ai delitti che appresso diremo; la seconda, un secreto castigo mandato da Dio contro di coloro non condannati da' giudici alla frusta per le colpe soggette allo smembramento; la terza in fine è la scomunica.

Le colpe soggette a questa pena crano trentasei; quindici delle quali vengono riferite nel capitolo del Levi-

Pena dello
smembramento o sia esterminio.

(1) *Matth.* xx. 19. *Marc.* x. 34. *Luc.* xviii. 32. — (2) *2. Cor.* xi. 24. — (3) *Philo in Flaccum, et de Special. Legib.* Εἰσὶ δὲ καὶ πληγαὶ τοῖς μὴ δουλοπρεπέσιν οὐκ ἔλαττον δικῆς θανάτου. — (4) *Dion. lib.* 49. Τὸν δὲ Ἀντίγονον ἐμαρτίγνωσε σταυρῷ προσδήσας, ὃ μηδεὶς ἄλλος βασιλεὺς ἐπὶ τῶν Ῥωμαίων ἐπιπόνθει, καὶ μετὰ τοῦτο καὶ ἀπέσφαξε. *Vide et Joseph. de Bello jud.* l. 1. c. 13.

tico⁽¹⁾ in cui sono vietati gl'incesti. Le altre ventuna sono, 1.^o consultare i maghi⁽²⁾, 2.^o sacrificare fuori del tabernacolo⁽³⁾, 3.^o non presentare le sue vittime alla porta del tabernacolo⁽⁴⁾, 4.^o far l'olio santo⁽⁵⁾, 5.^o dare quest' olio agli stranieri⁽⁶⁾, 6.^o fare dei profumi sacri⁽⁷⁾, 7.^o lavorare il giorno di sabato⁽⁸⁾, 8.^o mangiare cose sacre nel tempo della sua impurità⁽⁹⁾, 9.^o entrare contaminato nel tempio⁽¹⁰⁾, 10.^o mangiare il grasso degli intestini nominato כֶּלֶאֱיִם ⁽¹¹⁾, 11.^o mangiar del sangue⁽¹²⁾, 12.^o mangiare le reliquie del sacrificio tre giorni dopo essere stato offerto⁽¹³⁾, 13.^o mangiar carni del sacrificio fuori del luogo prescritto⁽¹⁴⁾, 14.^o mangiar del lievito nella festa di Pasqua⁽¹⁵⁾, 15.^o frangere il digiuno nella solenne espiazione⁽¹⁶⁾, 16.^o far qualche opera servile il giorno dell' espiazione⁽¹⁷⁾, 17.^o non osservare la festa di Pasqua⁽¹⁸⁾, 18.^o trascurar di ricevere la circoncisione⁽¹⁹⁾, 19.^o la bestemmia⁽²⁰⁾, 20.^o l'idolatria⁽²¹⁾, 21.^o l'offerire i suoi figliuoli a Moloch⁽²²⁾: ecco i delitti sottoposti alla pena dello smembramento.

Senza qui fermarci ad esaminare le vane distinzioni dei rabbini intorno alla maniera di cui Iddio servivasi a punire con occulto giudizio le persone che la legge condannava ad essere segregate dal rimanente del popolo, ovvero ad essere estermine in Israele⁽²³⁾, noi cercheremo solamente in che consistesse lo smembramento onde punivano i giudici coloro già convinti delle prefate trasgressioni. Pare, sì per la natura come per la qualità delle colpe delle quali si tratta, e pel naturale e letterale significato de' termini del testo, che si sterminassero e mettessero a morte i rei di simiglianti contravvenzioni.

La violazione del sabato, l'idolatria, la bestemmia, l'offerire i proprii figliuoli a Moloch, ec., erano infallantemente misfatti che si punivano coll' estremo supplizio, siccome notalo in termini formali la legge; ora gli stessi delitti sono condannati dalla medesima legge alla smem-

(1) *Levit. c. XVIII. Vide Selden. de Synedr. veter. Hebr. lib. II. c. 7.*

— (2) *Lev. xx. 6.* — (3) *Id. xvii. 4.* — (4) *Levit. xvii. 9.* — (5) *Ex. xxx.*

33. — (6) *Ibid. 33.* — (7) *Id. xxx. 38.* — (8) *Id. xxvi. 14.* — (9) *Levit.*

vii. 20. — (10) *Num. xix. 13.* — (11) *Lev. vii. 25* (V. mia nota in *hunc*

loc. Drach). — (12) *Ib. 27; xvii. 10.* — (13) *Id. xix. 6 et seqq.* —

(14) *Id. vii. 20.* — (15) *Ex. xii. 15.* — (16) *Lev. xxiii. 29.* — (17)

Ibid. 30. — (18) *Num. ix. 13.* — (19) *Gen. xvii. 14.* — (20) *Num. xv. 30*

et seqq. — (21) *Ibid.* — (22) *Lev. xviii. 21.* — (23) Può vedersi ciò che

è detto nel *Comentario* (di Calmet) sulla *Genesi*, xvii. 14.

brazione, o all' estermio: dunque si può conchiudere che la pena dell' estermio e quella della morte eran le stesse. È mai possibile di persuadersi che la Scrittura condannasse alla morte un adultero, un uomo che aveva commercio con una donna impura, o che consultava i maghi, e il figliuolo che disobbediva a' suoi genitori, e eh' ella poi condannasse semplicemente alla sferza colui che per orgoglio e disprezzo⁽¹⁾ delle leggi di Dio pecca colla mano alzata contro al Signore? Perciocchè tal mancamento era solamente condannato alla separazione, dicendosi: *Quegli che avrà operato colla mano alzata, che avrà peccato senza vergogna e senza timore, sarà separato dal suo popolo, perchè oltraggiò il Signore. Egli ha sprezzato la parola del Signore, ha tenuti i precetti del Signore come vani: egli è per questo che sarà separato, e sopra di lui rimarrà l'iniquità sua.* È egli forse supponibile che una espressione sì forte e una minaccia tanto terribile si restringano a far condannare un uomo alla frusta, cioè al più leggiero e men vergognoso di tutti i supplizii? Quando la Scrittura ci parla dell' intera distruzione de' Cananei⁽²⁾, o dell' eccidio della famiglia di Geroboamo che fece peccare Israele⁽³⁾, o del castigo de' più grandi scellerati, la cui memoria è cancellata sovra la terra⁽⁴⁾, ovvero della rovina delle ree nazioni, di cui Iddio giura la estirpazione⁽⁵⁾, o pare del divorzio che fa Dio coll' ingrato, indocile ed infedele suo popolo⁽⁶⁾, la Scrittura, dico, in tutte queste occasioni non adopera altri termini

(1) Num. xv. 30. 31. « *Anima vero quæ per superbiam (Hebr.: manu elata) aliquid commiserit... quoniam adversus Dominum rebellis (Hebr.: contumeliosa) fuit, peribit (Hebr.: excindetur) de populo suo; verbum enim Domini contempsit et præceptum illius fecit irritum: idecirco deletur (Hebr.: excindetur), et portabit iniquitatem suam* ». — (2) Deut. xli. 29. « *Quando disperdiderit (Hebr.: excindet) Dominus Deus tuus, ante faciem tuam, gentes ad quas, etc.* ». — (3) 3. Reg. xiv. 10. « *Eecce ego inducam mala super domum Jeroboam, et percussam (Hebr.: excindam) de Jeroboam mingentem ad parietem, etc.* ». — (4) Psal. xxxiii. 17. « *Fultus Domini super facientes mala, ut perdat (Hebr.: ut excindat) de terra memoriam eorum* ». Id. xxxvi. 9. « *Qui malignantur exterminabuntur (Hebr.: excindentur)* ». Id. xxxvi. 28. « *Et semen impiorum peribit (Hebr.: excindetur)* ». — (5) Ezech. xxv. 7. « *Eecce ego extendam manum meam super te, et tradam te in direptionem gentium, et interficiam te (Hebr.: et excindam te) de populis, etc.* ». Jerem. xlviii. 2. « *Non est ultra exultatio in Moab contra Hesebon: cogitaverunt gentem, Venite et disperdamus eam (Hebr.: et excindamus eam) de gente* ». — (6) Isai. l. 1. « *Quis est hic liber repudii (Hebr.: rescissionis) matris vestræ?* ». Jerem. iii. 8. « *Et dedissem ei libellum repudii (Hebr.: rescissionis)* ».

se non quelli che usa per dinotare la segregazione di un uomo dal rimanente del popolo. Dunque questo divorzio, questa distruzione, questo annullamento, questo eccidio totale, questa morte, sono egualmente espressi dalla Scrittura con questi termini: *Sarà separato da Israele.*

Non vorremmo però noi affermare che tutte le colpe di sopra annoverate fossero sempre sottoposte alla pena di morte: per quanto dire ne possano i rabbini, punto non dubitiamo che la scomunica non fosse anticamente in uso appresso gli Ebrei. Esdra⁽¹⁾ convocando a Gerusalemme l'assemblea di tutti gli Ebrei ritornati dalla schiavitù, dichiara che chiunque non v'interverrà rimarrà da quella separato. Un Carnita citato da Seldeno⁽²⁾ attesta che la scomunica principò ad essere costumata quando la nazione ebbe perduto il diritto di castigare i rei, sotto il regno degl'infedeli. Stima Basnagio⁽³⁾ che il Sinedrio, essendo stato stabilito da' Maccabei, si attribuisse la cognizione delle cause ecclesiastiche e il punire i delinquenti; e ciò avvenisse quando il miscuglio degli Ebrei con le nazioni infedeli rese l'esercizio di tal podestà più frequente, a fine d'impedire il consorzio co' Pagani e l'abitu del giudaismo: dunque prima de' Maccabei eravi già qualche esempio della scomunica. E perchè si crederà che gli antichi Ebrei non abbiano esercitata la medesima autorità e comandate le stesse pene che Esdra, giacchè queste medesime leggi sussistevano e vi erano di tempo in tempo i trasgressori? Presumesi pur sempre in vigore una legge fino a tanto che non si hanno prove in contrario.

Della scomunica e delle censure.

Vedesi la scomunica stabilita al tempo di Gesù Cristo, perciocchè egli avvisa i suoi apostoli che saranno scacciati dalle sinagoghe⁽⁴⁾. Parlando Giuseppe degli Esseni⁽⁵⁾, dice: « Tosto che alcuno di loro veniva colto in qualche fallo considerabile, si separava dal loro corpo; e chi era in cotal guisa cacciato, moriva sovente di una infelicissima morte: imperocchè essendo obbligato per voto di non prender cibo dai forestieri, e non potendo più aver consorzio con quelli da cui veniva segregato, trovavasi astretto a nu-

(1) 1. Esdr. x. 8. « *Anseretur* (Hebr.: *Anathematizabitur*) *universa substantia ejus, ipse abicietur* (Hebr.: *separabitur*) *de cœtu transmigrationis* ». — (2) Selden de Synedr. — (3) *Histoires des Juifs*, liv. 5. c. 18. art. 2. — (4) Luc. vi. 22; Joan. ix. 22; xii. 42; xvi. 2. — (5) Joseph. de Bello jud. l. 2. c. 12.

dirsi di erbe a guisa di un bruto, sino a tanto che, corrotto e imputridito il suo corpo, ne cadessero a brano a brano le membra. Succedeva talvolta che gli Esseni, mirandolo vicino a perir di miseria, mossi a compassione, lo ritiravano, e il riprendevano nella lor società, credendo esser per lui bastantissima penitenza l'essere stato ridotto a tanto estremo per la espiazione dei suoi mancamenti ».

Ma i rabbini ci dipingono la scomunica diversissima da quella che praticavan gli Esseni. La scomunica, a detta loro, consisteva nella privazione di qualche dritto da taluno dapprima goduto nella comunione o nella società di cui era membro⁽¹⁾. Riguardava questa pena o le cose sante, o le comuni, ovvero le une e le altre insieme; ed era imposta per costituzione umana a cagione di qualche delitto reale, o apparente, con isperanza di rientrare nell'uso pristino di quelle cose di cui per tale sentenza era qualcheduno privato.

Aveano gli Ebrei due sorta di scomunica: maggiore l'una, e l'altra minore. Allontanava la prima lo scomunicato dalla società di tutti gli uomini che componevano la Chiesa; separavalo la seconda da una sola parte di quella, cioè da tutti quei della sinagoga: di modo che niuno poteva regolarmente porsi a sedere a canto a lui, se non in distanza di quattro cubiti, salvo la moglie e i figliuoli; nè poteva essere scelto per comporre il numero di dieci persone necessarie per certe pratiche religiose, non venendo costui in niuna guisa contato; neppure poteva bere e mangiare con altri.

Ventiquattro erano le cause della scomunica: 1.° trattar con disprezzo un savio, o un maestro, anche dopo la di lui morte; 2.° ingiuriar con parole un ministro pubblico della giustizia; 3.° chiamare schiavo un uomo di libera condizione; 4.° fallare in giustizia; 5.° dispregiare un precetto della dottrina degli scribi, o della legge; 6.° non istare al giudicato; 7.° tenere appresso di sé una cosa nocevole, come sarebbe un cane cattivo; 8.° vendere il suo campo a un Gentile senza indennizzare coloro ai quali poteva essere pregiudiziale tal vendita; 9.° render

(1) *Vide Selden. de Synedriis* L. 1. c. 7.

testimonianza contro un Israelita avanti ai Gentili, a intento di costringerlo al pagamento di cosa fuor degli usi d'Israele; 10.^o un sacerdote che sacrifica senza aver posto da parte ciò che agli altri sacerdoti è dovuto; 11.^o profanare, essendo schiavi, un giorno di festa di seconda classe, quando anche ciò venisse autorizzato dall'uso; 12.^o lavorare la vigilia della festa di Pasqua dopo il mezzogiorno; 13.^o pronunziare il nome di Dio in modo altiero, o iperbolico, o sia giurando, ovvero all'impensata; 14.^o porgere occasione al popolo di profanare il nome santo di Dio; 15.^o esser causa che il popolo mangiasse cose sante, e non in luogo santo; 16.^o osservare e calcolare i mesi e gli anni fuor di terra santa, diversamente da quello che ivi già era in costume; 17.^o porre una pietra d'inciampo per far cadere un cieco; 18.^o impedire il popolo di osservare qualche precetto; 19.^o sacrificare dopo aver permesso che si fosse offerto un animale preso, o lacerato da una fiera; 20.^o immolare senza aver provato il proprio coltello alla presenza di persona perita; 21.^o non recare ogni applicazione per imparare le cose necessarie; 22.^o aver commercio con la moglie già repudiata, e dare con ciò motivo a ristabilire, mediante la sentenza de' giudici, il disciolto coniugio; 23.^o un savio che non abbia buon nome; 24.^o scomunicare ingiustamente qualcuno.

Era la scomunica preceduta dalla censura⁽¹⁾, che si faceva primieramente in secreto; ma se il delinquente non emendavasi, *la casa di giustizia*, vale a dire l'assemblea de' giudici, intimavagli con minacce che si correggesse. Pubblicavasi poscia la censura in quattro sabati, proclamandosi il nome e la natura delle colpe de' rei, a fine di svergognarli; e se duravano ad essere incorreggibili erano scomunicati. Pretendesi che Gesù Cristo alluda a questa pratica⁽²⁾ qualor comanda di avvertire occultamente e a solo a solo il nostro fratello, poi di prendere qualche testimonio con noi, e finalmente di darne parte alla Chiesa; e se ciò fatto ci non si ravvede, di considerarlo come un pubblicano ed un Gentile.

La sentenza della scomunica era concepita in questi

(1) *Barnag. Hist. des Juifs*, l.v. c. 18. — (2) *Matth.* xviii. 15 et seqq.

termini: *Sia un tale nella separazione o nella scomunica*, ovvero, *Sia un tale separato*. Si subiva la sentenza della scomunica stando desto o nel sonno. I giudici, ovver l'assemblea, o anche i privati, avevano facoltà di scomunicare, purchè vi fosse qualcheuna delle ventiquattro ragioni di sopra annoverate, e che principalmente si fosse fatto avvertito che si scomunicava che dovesse emendarsi. Ma regolarmente era la casa o la corte di giustizia che pronunziava la sentenza della solenne scomunica.

Poteva un privato scomunicarne un altro, e similmente scomunicare se stesso: come, per esempio, que' che sono menzionati negli Atti apostolici⁽¹⁾ e in Esdra⁽²⁾, che si obbligarono sotto pena di scomunica, gli uni a osservare la legge di Dio, e gli altri di prendere Paolo vivo, o morto. Si scomunicavano anche talora le bestie; e i rabbini e' informano che la scomunica produceva il suo effetto sino contra de' cani.

La scomunica che avveniva nel sonno era quando ad un uomo in sogno sembrava di essere scomunicato dai giudici con giuridica sentenza, oppure ancora da un privato: allora tenevasi colui per veramente colpito da tal pena, potendosi dare, a quel che essi dicono, che Iddio, o per suo ordine qualunque de' suoi ministri, avesse scomunicato. Gli effetti di tale scomunica erano gl'istessi che quei della scomunica regolare che si faceva stando svegliato.

Se lo scomunicato di scomunica minore non ottenevane, dopo averla incorso, dentro un mese l'assoluzione, rinnovavasi ancora per un altro mese; e se spirato tal termine non ecreava di farsi assolvere, lo soggettavano alla scomunica maggiore, e allora eragli vietato con gli altri qualsivoglia consorzio. Ei non poteva studiare, nè insegnare, nè affittare, nè lasciare in affitto il già affittato, ec., ridotto essendo presso a poco nello stato di quelli a' quali interdivano gli antiehi Romani l'acqua e il fuoco: non poteva ricevere il suo alimento che da ben poche persone; e quei che tenevano qualche consorzio con esso lui nel tempo della sua scomunica, erano, secondo la sentenza de' giudici, sottoposti alle medesime pene, o alla stessa scomu-

(1) Act. XXIII. 12. « *Devoerunt se (Gr.: Anathematizaverunt se)* ».

— (2) 2. Esdr. x. 29. « *Qui veniebant ad pollicendum et jurandum (Hebr.: in imprecatione et juramento)* ».

nica. Alcune fiate ancora venivano confiscati, e impiegati a usi sacri gli averi dello scomunicato, per una sorta di scomunica detta *cherem*, della quale appresso si parlerà. Se taluno moriva scomunicato non facevasi lutto per lui, e s'indicava per ordine della ginstizia il luogo di sua sepoltura o con una grossa pietra, o con un mucchio di sassi.

Avvi chi distingue tre sorta di scomuniche, con questi tre termini⁽¹⁾, נדוי ודום שטותא. Denota il primo la scomunica minore; la maggiore il secondo; significa il terzo una scomunica maggiore della maggiore, a cui pretendesi che andasse unita la pena di morte, e la quale non poteva assolversi da chi che sia. La scomunica *nidui* durava trenta giorni. La *cherem* era una specie di sopraggravio della prima, sbalzando via dalla sinagoga il soggetto, e privandolo di ogni civile consorzio. Finalmente la *schammata* si pubblicava al suono di quattrocento trombe, e toglieva ogni speranza di mai più far ritorno alla sinagoga.

Ma Seldeno sostiene che questi tre termini sono bene spesso sinonimi; che non vi furon mai, a propriamente parlare, appo gli Ebrei se non che due sorta di scomuniche; e che se nei libri della legge si trovano i termini di *separazione*, di *scomunica*, di *anatema*, non debbono prendersi nel senso da noi accennato, per una forma particolare di giudizii che fosse in uso avanti, o dopo la legge, in virtù delle mosaiche costituzioni.

Traggono i rabbini il dritto e la forma delle loro scomuniche dalla maniera onde Debora e Barac maledissero Meroz⁽²⁾, che credono essere stato un nome che non diè aiuto agl'Israeliti. *Maledite Meroz, disse l'Angelo del Signore; maledite quelli che siederanno vicino a lui, perciocchè essi non vennero in soccorso del Signore coi forti.* Pensano⁽³⁾ essi di trovare in questo passo la forma esatta della scomunica: 1.° le maledizioni che si profferiscono contro gli scomunicati; 2.° si maledicono coloro che siedono

(1) V. Bartolucci Bibl. Rabb., t. 3. p. 404. — (2) Judic. v. 23. « *Maledicite terræ Meroz, dixit Angelus Domini; maledicite habitatoribus ejus* (Hebr.: *Maledicite Meroz, dixit Angelus Domini; maledicite maledicendo sessoribus ejus*), quia non venerunt ad auxilium Domini, in adiutorium fortissimorum (Hebr.: *ad auxilium Domini cum fortibus*) ». — (3) Talmud, trattato *Mogued-Katon*, fol. 16 r.°

presso di essi più vicini di quattro cubiti; 3.^o si dichiara in pubblico il delitto dello scomunicato, come dicesi in questo passo che Meroz non venne alla guerra del Signore; 4.^o si pubblica la scomunica a suon di tromba, come scomunicò Barac, per quanto dicesi, Meroz al suono di quattrocento trombe.

Bisogna però confessare che la scomunica, qual viene da noi descritta, è assai posteriore a Barac, e che non può determinarsene il principio e l'uso prima della schiavitù degli Ebrei. Non vedesene traccia sotto il primo tempio e avanti i Samaritani, i quali non vennero in Giudea che dopo il trasporto delle dieci tribù. Le prime vestigia della scomunica che scorgonsi nella Scrittura sono dei giorni di Esdra e di Neemia⁽¹⁾.

Quanto alla assoluzione della scomunica, chi aveva scomunicato qualcuno poteva parimente assolverlo, purchè si pentisse e desse segni di un sincero dolore. Davasi talvolta l'assoluzione nell'atto stesso che pronunziavasi la scomunica. Non si poteva assolvere chi fosse stato scomunicato se non era presente. Lo scomunicato da un semplice privato, salvo il caso dell'insulto fatto al discepolo di un savio, poteva venire assolto da tre uomini da lui scelti a tal fine, ovvero da un solo pubblico giudice. Chi da se medesimo crasi scomunicato, non poteva assolversi da se stesso se non era discepolo di un savio, a meno che in iscienza non fosse egli stesso eminente; fuor di questo caso non poteva ricevere la sua assoluzione che da dieci persone elette tra il popolo. Lo scomunicato poi in sogno, come abbian detto di sopra, dovea praticare cerimonie maggiori per ottenere l'assoluzione. Richiedevansi dieci persone versate nella legge e nella scienza del Talmud; e non trovandosene tante ove ei dimorava, dovea cercarle nello spazio di quattromila passi. Ma se pur ivi non trovavasene a sufficienza, potca prendere dieci uomini che sapessero leggere nel Pentateuco; che se in questi pure non si abbatteva, pigliava semplicemente dieci nomini; e non avendone dieci, poteva di tre soli valersi.

Chi era scomunicato per aver fatto un qualche insulto

(1) Può vedersi 1. *Esdr.* x. 8; 2. *Esdr.* x. 29; xiii. 25. 28; e Giuseppe, *Antiqq.* l. xi. c. 5.

ad un altro, non poteva ricevere l'assoluzione dall'offeso, nè da verun'altra adunanza, se l'ingiuriato non se ne mostrava contento, purchè questi non fosse morto; ma dato che fosse morto, chi aveva incorsa la scomunica poteva farsi assolvere da tre nomini deputati, o dal principe del Sinedrio. In ultimo, chi era stato scomunicato da uno sconosciuto, poteva ricevere l'assoluzione dal principe del Sinedrio.

Ci sono intorno alla materia della assoluzione altre non poche sottigliezze, ch'egli è inutilissimo di qui riferire; anzi stimo che tutte queste particolarità della legge della scomunica saranno trattate di chimere che non furon mai praticate.

Gli scomunicati non erano esclusi dalla celebrazione delle feste, nè dall'ingresso del tempio, nè dalle altre cerimonie della religione. I conviti che si facevano entro il tempio nelle solennità non computavansi nel numero di quelli onde gli scomunicati venivano esclusi. Dice solamente il Talmud che gli scomunicati entravano nel tempio dalla parte sinistra, e uscivano dalla destra; dove all'opposto entravano gli altri dal lato destro, e sortivano dal sinistro.

Noi facciamo l'istesso giudizio di tutta questa giurisprudenza de' rabbini che di tutto il rimanente finora da noi riferito: niente di certo, niente di ben fondato intorno all'antichità e circa la pratica de' prischi Ebrei; ma bensì molte formalità e frivole osservazioni, frammischiate forse con qualche cosa di vero, e con alcuni usi novelli stabiliti dopo il Sinedrio.

Il supplizio della spada non suggerisce materia alle nostre osservazioni, non avendo cosa fuori del consueto. Tagliavasi semplicemente la testa al reo con una spada, ovvero con una seure. Appo i Romani era stimata la seure meno vituperevole della spada⁽¹⁾; ma tra gli Ebrei non si faceva, che sappiasi, tal distinzione. Noi abbiamo un esempio famoso di siffatta esecuzione, nei settanta figli di Gedeone, fatti decapitare da Abimelec loro fratello sopra una medesima pietra⁽²⁾, e ne' settanta figliuoli di Acab, ai quali fu troncato il capo in Samaria, e mandate a Jeu le teste entro certi canestri⁽³⁾.

Supplizio
della spada.

(1) *Vide Gallon. de Cruciat. Martyr. c. ult.* — (2) *Judic. ix. 5. 18.* —
(3) *4. Reg. x. 7.*

Supplizio
del fuoco.

Il supplizio del fuoco era in uso tra gli Ebrei avanti la legge. Essendo informato Giuda della gravidanza di Tamar sua nuora, volle farla bruciar viva come adultera⁽¹⁾; ma non si sa qual cerimonia si osservasse in simil supplizio. I rabbini, tenaci nelle tradizioni, ci danno contezza che sotterravasi il reo sino alle ginocchia entro il letame; indi avvolta intorno al di lui collo una lunga fascia di tela, veniva tirata dai due lembi, tanto che il paziente aprisse la bocca, e allora per essa infondevasi liquefatto piombo, che scendeva ad abbruciargli le viscere. Ma leggesi negli scritti medesimi de' prefati dottori un fatto ad essi totalmente contrario: il rabbino Eleazaro racconta che la figliuola di un sacrificatore, essendo caduta nella fornicazione, fu condannata al fuoco, e che si accomodarono, conforme dispone la legge, intorno a lei per incenerirla le legne⁽²⁾. Ma senza ricorrere alla testimonianza de' rabbini, noi troviamo nelle parole del testo di Mosè, e negli esempj menzionati dalla Scrittura, prove accertate che il supplizio del fuoco era lo stesso appo gli Ebrei come presso le altre nazioni.

Gli Ebrei idolatri che offerivano i loro figliuoli a Moloch, facevagli arrostiti, per quanto diceasi, tra le braccia dell'idolo; ovvero li ponevano sovra le sue braccia, donde cadevano in un fuoco avvampante a' suoi piedi⁽³⁾. Nabucco fece gittare Daniele e i suoi compagni in un' ardente fornace⁽⁴⁾. Comanda Mosè di abbruciar vivo⁽⁵⁾ chi sposa la madre oltre la figliuola, e di far soffrire tal supplizio alle medesime donne; ciò che porge naturalmente la idea di un fuoco estrinsecamente applicato, e di fiamme che consumavano i malfattori. Ai sette fratelli Maccabei, dopo esser passati sotto la frusta, venne tagliata la lingua, e strappata a forza la cotenna, indi recise le estremità delle mani e de' piedi; finalmente morirono in caldaie o padelle ardenti⁽⁶⁾. Racconta Giuseppe⁽⁷⁾ con maggior minutezza il supplizio di ciascheduno di loro, dicendo che il primo

(1) Gen. xxxviii. 24. — (2) Levit. xxi. 9. — (3) Vcd. la Dissertazione sopra Moloch, tom. II. — (4) Dan. iii. 21. — (5) Levit. xx. 14. — (6) 2. Mach. vii. 3. Προσίσταξε τὰ γὰρ καὶ λίθους ἐκ πυρρῶν. Ib. γ. 4. Προσίσταξε γλωσσοτομῆν καὶ πρισκυβίσαντας ἀροστηριάξεν. Ib. γ. 5. Ἐκίλευσε τῇ πυρρᾷ προσάγειν ἔμπνου, καὶ τηγανίζειν. — (7) Joseph. de Machab. c. 9. Ἀνέβηλον αὐτὸν περὶ τὸν τροχόν, περὶ ὃν κατατινόμενος ἐξέκρητος ἐγένετο.

di questi, dopo essere stato frustato, venne steso su di una ruota dai carnefici, che gli dislogaron le ossa. Il sesto fu parimente posto sopra di una ruota⁽¹⁾, e dopo avergli dislogate tutte le membra, gli fecero soffrire il tormento del fuoco, applicando al sno dosso lamine di ferro roventi, che, immerse poi nelle sue viscere, tutti gl'incendevano gl'intestini; e morto in sì spietato martirio, fu posto entro una bollente caldaia. Il settimo si lanciò da se stesso nella padella che ardeva, ove finì gloriosamente la vita. Ecco di quanto ci ragguagliano la Scrittura e Giuseppe intorno ai supplizii di martiri cotanto illustri, notandovisi varie maniere di adoperare il fuoco ne' tormenti. Siceome Antioco Epifane dirigeva tutta questa tragedia, così non può nel vero rigorosamente conchiudersi che tai supplizii fossero comuni agli Ebrei, nè che tampoco li praticassero nella foggia da noi ora descritta. Ma qual probabilità che gli Ebrei si distinguessero dagli altri popoli in cose affatto indifferenti, e che sotto i medesimi termini di punire per mezzo del fuoco e di condannare al fuoco intendessero tutto il contrario degli altri popoli, ed anche il contrario dei termini stessi di che si servivano?

Avcano verisimilmente i Caldei la consuetudine di far bruciare in un' ardente padella certi malfattori, informandoci Geremia⁽²⁾ che Nabucco fece mettere in una padella Sedecia ed Acab, che avean commesso iniquità in Israele, abusando delle mogli del loro prossimo: *Quos frixit rex Babylonis in igne*. Non solamente si abbruciavano gli uomini vivi, ma gittavansi anche talvolta i corpi loro nel fuoco dopo esser morti. Si notò di sopra che il sesto de' fratelli Maccabei fu posto nella caldaia dopo essere spirato. Avvi chi erede che Acaio venisse consumato dal fuoco dopo che fu lapidato⁽³⁾. Bruciò Giosia le ossa de' falsi profeti sovra gli altari degl' idoli⁽⁴⁾. L' autore dell' Ecclesiastico⁽⁵⁾ dice

(1) *Joseph. de Machab. c. ii.* Παρήγον αὐτὸν ἐπὶ τὸν τροχόν, ὃν οὐ μετατείνοντες ἐκμειλῶς καὶ ἐκσπονδυλιζόμενος ὑπεκαίετο, καὶ ὀβελισκοὺς δὲ οἷς πυρώσαντες τοῖς νώτοις προσέφερον, καὶ τὰ πλεῖρα διαπείραντες αὐτοῦ καὶ τὰ σπλάγχνα δύναιον. — (2) *Jerem. xxix. 22.* : *שָׂרָא בְּבֶרֶךְ קִרְיָא שֶׁנֶּאֱמָר* Sept.: Οὓς ἀπετηγάμισεν βασιλεὺς Βαβυλωνος ἐν πυρὶ. — (3) *Josue vii. 25.* u *Lapidavitque eum omnis Israel, et cuncta quae illius erant igne consumpta sunt* (Hebr.: et consumserunt eos igne, et obruerunt eos lapidibus) n. — (4) *4. Reg. xxiii. 16.* 20; 2. *Par. xxxiv. 5.* — (5) *Eccli. vii. 19.* u *Vindicta carnis impij, ignis et vermis n.*

che la *carne dell'empio è purita coi vermi e col fuoco*; il che può spiegarsi de' corpi morti de' giustiziati, che si buttavano alcune fiate su' letamai, ove restavano da' vermi o dal fuoco consunti: mentre dicesi che si manteneva sempre il fuoco nella valle di *Hinnon* vicino a Gerusalemme, dove s'incenerivano i loro cadaveri, per impedire che la puzza non ne infettasse la città. Gesù Cristo fece allusione al passo dell'Ecclesiastico allorchè, parlando dell'inferno sotto il nome di *gehenna*, disse che il verme dei dannati non morrà, e che il loro fuoco non mai si spegnerà⁽¹⁾.

Privazione
della sepoltu-
ra.

Rimanere in cotal guisa privato della sepoltura era uno de' più grandi e più ignominiosi castighi che avesser gli Ebrei. Siccome non cravi cosa tanto raccomandata quanto la sepoltura e i funerali de' morti, così niente era tanto odioso e più orribile quanto l'essere abbandonato per servir di pascolo agli uccelli e alle fiere. Dio tra gli altri castighi minaccia il suo popolo di sì obbrobriose disavventure con cui punir voleva le loro ribalderie⁽²⁾. Attesta Giuseppe⁽³⁾ che la sepoltura ricusavasi solamente a coloro che si erano data la morte, sotterrandoli la notte dopo averli lasciati tutto il giorno sovra un letamaio. Predice Geremia⁽⁴⁾ al re Gioachimo, figliuolo di Giosia, ch'egli avrà la *sepoltura degli asini*, vale a dire che il suo corpo sarà lasciato alla campagna per servir di pascolo alle belve divoratrici. E però da riflettersi che Mosè non ordina sì fatto castigo contra veruna sorta di delitti; anzi vuole che diasi sepoltura a quei medesimi che pei loro misfatti fossero stati attaccati alla croce, senza potersi lasciare i loro cadaveri più di un giorno sopra il patibolo, purchè per una qualche particolare ragione non si giudicasse bene di fare altrimenti. Questo ultimo caso non è pure espresso nella legge, ma è soltanto una spiegazione di quelli che son venuti dopo Mosè.

Della lapida-
zione.

I dottori ebrei vaneggiano altresì sull'articolo della lapidazione come sugli altri da noi menzionati supplizii⁽⁵⁾. Lapidare non era appresso gli Ebrei lo stesso che tra tutte le altre nazioni. Il condannato a questo supplizio era condotto sopra un' eminenza alta quanto due uomini,

(1) *Marc.* ix. 43. 45. 47. — (2) *Dent.* xxxii. 24. — (3) *Jos. de Bello* l. 3. c. 14. — (4) *Jer.* xxii. 19. — (5) *Vid. Seld. de Synedr.*

donde da due testimonii veniva precipitato in luogo sassoso, e non morendo per la caduta, tutto il popolo l'opprimeva con pietre. Contan costoro diciotto capitali delitti soggetti alla lapidazione; e sono quelli puniti dalla legge con l'estremo supplizio senza esprimere il genere della morte con cui il reo doveva essere castigato. Questo era uno dei più ignominiosi supplizii che praticassero gli Ebrei. Vuol Mosè che si lapidi un bue che abbia ammazzato colle sue corna un uomo⁽¹⁾. Narra la pena del bestemmiatore⁽²⁾ e di colui che andava cogliendo legne il giorno di sabato⁽³⁾, i quali rimasero per mano di tutto il popolo sepolti sotto le pietre. Il giusto Naboth soffrì lo stesso supplizio per ordine di Gezabele⁽⁴⁾, come pure Aduramo soprintendente dei tributi, o dei lavori, sotto Roboamo⁽⁵⁾.

Ma in tutti cotesti esempj indarno cercherebbonsi le prove di ciò che de' rabbini abbiain riferito; anzi vi si scorge tutto l'opposto. Ebbe Mosè ordiue da Dio di dire al popolo di non accostarsi alla montagna del Sina: « Se alcuno ha l'ardimento di appressarvisi, sia lapidato, o trafitto con saette da tutto il popolo; ma che niuno lo tocchi della mano⁽⁶⁾ (*manus non tanget eum*), nè s' inoltri per trarlo dal luogo ove si troverà ». Nè Giuseppe nè Filone nulla dicono delle formalità che spacciansi dai rabbini. Si volle sovente lapidar Gesù Cristo, anche nel tempio⁽⁷⁾. Fu s. Stefano sconsigliato fuor di Gerusalemme da una tempesta di pietre⁽⁸⁾. Poco mancò che s. Paolo non fosse ammazzato a sassate nella città di Listri⁽⁹⁾. Avendo presentato i Gindei a Gesù Cristo una donna colta in adulterio, disse loro nel tempio medesimo: *Chi tra voi è senza peccato scagli il primo la prima pietra contro di lei*⁽¹⁰⁾; ma in tutto questo non vi è una parola che ci rappresenti i malfattori precipitati giù da una balza, come pretendon gli Ebrei.

Gli esempj del bestemmiatore, del violatore del sabato, di Acano, di s. Stefano, ci fan giudicare che menavansi ordinariamente i rei fuori della città per lapidarli. Ordina Mosè⁽¹¹⁾ che si faccia lo stesso verso colui che induce

(1) *Ex.* xxi. 29. 32. — (2) *Lev.* xxiv. 14. — (3) *Num.* xv. 35. 36. — (4) *3. Reg.* xxi. 10 *et seqq.* — (5) *Id.* xii. 18; *2. Paral.* x. 18. — (6) *Ex.* xix. 13. — (7) *Joan.* viii. 59. — (8) *Act.* vii. 57. — (9) *2. Cor.* xi. 25; *Act.* xiv. 18. — (10) *Joan.* viii. 7. — (11) *Deut.* xvii. 5.

i popoli alla idolatria: il che fu poi probabilmente steso a tutti gli altri colpevoli, che si punivano per consueto fuor di città, come noi veggiamo che il nostro Salvatore volle soffrire fuor delle porte di Gerosolima. Ma ciò non crediamo essere stato generale, massime nella lapidazione che si faceva mediante il gindizio chiamato dagli Ebrei *dello zelo*, senza aspettarsi la sentenza de' giudici.

Precipitamento da una rupe, o in fondo del mare.

Abbiamo notizia per mezzo della Scrittura di alcune persone precipitate dall'alto di una balza, o di una torre; ma non apparisce che questo sia mai stato tra gli Ebrei un supplizio ordinario, comandato per sentenza de' giudici. Amasia re di Ginda fe' gittare giù da un' altezza scoscesa diecimila Idumei da lui vinti in guerra⁽¹⁾. Gezabele fu buttata dall'alto della muraglia di Gezraele per ordine di Jeu⁽²⁾. I Nazareni vollero precipitar Gesù Cristo dalla cima della loro montagna⁽³⁾. S. Giacomo il Giusto fu gittato dal luogo più elevato del tempio nella valle sottoposta. Zaecaria figliuolo di Barne venne ucciso da' Zelanti nel tempio, e indi precipitato nella profondità che stava a' piedi delle di lui mura⁽⁴⁾. Ma non vediamo nè ordinato da Mosè nè posto in uso da verun regolato tribunale siffatto supplizio.

Vien fatta menzione in s. Matteo⁽⁵⁾ di un supplizio di cui io non trovo esempio alcuno nell' Antico Testamento; ed è di sbalzare un uomo con grosso sasso al collo nel profondo del mare. Grozio e Le Clerc, scrivendo sul passo citato di s. Matteo, stimano che questo supplizio non sia stato mai in uso appresso gli Ebrei, ma solamente appo i Sirii; e se venne costumato tra gli Ebrei, fu dopo il regno de' re di Siria sopra la Gindea.

Supplizio della sega.

Il profeta Isaia ci presenta nella sua persona uno dei più straordinarii supplizii; ed è quello della sega. Parlando l'Apostolo de' santi dell' Antico Testamento che vinsero colle lor pene e colla lor morte i tormenti, dice esservene di quelli che sono stati segati⁽⁶⁾: *secti sunt*; ciò che tutta la tradizione intende d' Isaia, il quale, per testimonianza degli stessi Ebrei, fu punito, diceasi, con sì terribil supplizio da Manasse re di Giuda, perchè di-

(1) 2. Par. xxv. 12. — (2) 4. Reg. ix. 33. — (3) Luc. iv. 29. — (4) Jos. de Bello l. v. c. 1. — (5) Matth. xviii. 6. — (6) Hebr. xi. 37. *Ἐκπύθησαν*.

ceva di aver veduto il Signore assiso sovra il suo trono⁽¹⁾. Si avvisò Tostato di revocare in dubbio tale opinione della morte d'Isaia, sul fondamento che questo profeta nel principio della sua profezia non fa punto menzione di Manasse, quantunque vi nomini tutti i re sotto i quali profetizzò. Ma egli è bene agevole di dare a vedere la debolezza di sì fatta ragione: perciocchè Isaia può essere stato ucciso nel cominciamento del regno del prefato principe senza avere profferita profezia veruna del suo tempo.

Non solo gli Ebrei e gli antichi Padri insegnarono ch'ei morì per mezzo della sega, ma che fu altresì reciso con una sega di legno. Il martire s. Giustino⁽²⁾, s. Girolamo⁽³⁾, l'autore del poema contro Marcione⁽⁴⁾, e molti altri, l'hanno in tal maniera asserito; e questo sentimento è tuttora in siffatta guisa autorizzato nella Chiesa, che sarebbe temerario il negarlo.

Se si pretendesse solamente ch'egli fosse stato tagliato con una sega di ferro in due parti pel mezzo, come alcuni de' nostri martiri⁽⁵⁾ in tal foggia fatti segar dai tiranni, separandone per il lungo in due bande il corpo, la cosa non sembrerebbe tanto incredibile; ma che con una sega di legno siasi dimezzato il corpo di un vecchio dal capo sino alle cosce, ovvero da queste sino alla testa⁽⁶⁾, sembra ciò alla ragion fisica ripugnante: imperocchè in qual modo le ossa, che sono di una durezza che col ferro si dura talvolta fatica a superare, poterono cedere al legno? E chi pensò mai di fare una sega di legno? Ed a qual uso poteva servire un tale istrumento? A segar forse pietre, marmi ed ossa? È dunque necessario far saggio di salvare la certezza della tradizione la qual vuole che Isaia sia stato diviso con una sega di legno, senza cadere nelle incongruenze le quali pare che seguano costei opinione.

(1) *Isai.* vi. 1. «*Vidi Dominum sedentem super solium excelsum, etc. n.* — (2) *Iustin. in Dialog. cum Tryphone.* Ἐπὶ τὸν θάνατον Ἰσαίου, ὃν ποιοῦντες ἐπὶ σάβαντι. — (3) *Hieron. in Isa.* l. 15 ad finem. — (4) *Contra Marcion.* l. 3:

*Quem populus sectum ligno, sine labe repertum,
Immeritum demens crudeli morte peremit.*

— (5) *Vide Baron. in notis ad Martyr. Rom.* 6 Julii, et *Galon. de Cruc. Martyr.* c. ult. — (6) *Vide Zenonem Veronens.* ser. 28 de *Isai.*

I Settanta e s. Girolamo chiamano talora col nome di *seghe* certe macchine di che servivansi anticamente per battere il grano, e farlo useir dalle spighe. Erano queste grossi tronchi di legno armati con punte di ferro o di pietra, che si facevan passare sopra i manipoli del frumento; o pure certa specie di carrette, dentate pure di ferro, che servivano all'uso medesimo, espresso da Virgilio con questi versi:

Tardaue cleusinae matris volventis plaustra,
Tribulaque, tracheaque (1).

Così describe Isaia siffatti ordigni: *Non temere, Israele: io ti ho renduto come un nuovo istrumento da battere il grano, e armato di punte in forma di sega. Tu stritolerali i monti, e li ridurrà in polvere* (2). E altrove: *Non si batterà il gith colle seghe* (3). Il gith era una sorta di grano troppo debole per sostenere il peso delle macchine sopradette. I libri dei Re ci presentano la stessa espressione in un passo che molto più si addice al nostro disegno. Davide avendo riportata una gran vittoria sovra gli Ammoniti, e impadronitosi della città di Rabbath capitale de' loro Stati, dice la Scrittura che fece segare quel popolo, con far passare sovra di loro carrette armate di ferro, e colle scuri li tagliò a pezzi: *Populum adducens serravit, et circumegit super eos ferrata carpenta, divisitque cultris* (4). Leggono i Settanta presso a poco nel medesimo modo: *Fecce condurre il popolo di quella città, e lo espose alla sega e alle macchine dinotate per battere il grano, e alle asce di ferro.* I termini dell'originale significano, senza contrasto, i menzionati strumenti. E s. Girolamo, nel passo consimile dei Paralipomeni (5), traduce l'ebreo per *tribulas et trahas et ferrata carpenta*.

(1) Virgil. Georgic. 1, 864. Servius in hunc locum: « Tribula, Genus vehiculi, omni ex parte dentatum, unde teruntur fragmenta, quo maxime in Africa utebantur. Trahem, Vehicula sine rotis ». — (2) Isai. xlii. 15: « Posui te quasi plaustrum trituranus novum, habens rostra serrantia ». Sept.: Τροχούς περιστροφίδας. — (3) Isai. xxviii. 27: « Non in serris triturbabitur gith ». — (4) 2. Reg. xii. 31. (*) Sept.: Καὶ τὸν λαὸν τὸν ὄντα ἐν αὐτῇ ἐξήγαγε, καὶ ἔθηκεν ἐν τῷ πρίονι, ἐν τοῖς τριβόλοις τοῖς σιδηροῖς, καὶ ὑποτομαῖσι (Complut. σκεπάροισι) σιδηροῖς. Vulg.: « Populum quoque ejus adducens serravit, et circumegit super eos ferrata carpenta, divisitque cultris ». — (5) 1. Par. lxxviii. 27. (*)

ואת חכם אשר בה הוציא חשם במגרה ובחצי תבול ובמגרות
הבדל.

Di questo medesimo supplizio è fatta menzione in Amos. Questo profeta rimprovera ai Damasceni d' *avere stritolato con carri armati di ferro* (o, secondo l' espressione dei Settanta, d' *aver segato con seghe di ferro*) *gli abitanti di Galaad* (1); e s. Girolamo nota che l' istrumento di questo supplizio era una specie di carro con ruote armate di ferro e dentate, del quale servivasi per triturar la paglia dopo averne levato il grano (2).

È dunque molto probabile essere di tali seghe che volle parlare l' Apostolo allorchè disse che alcuni santi dell' Antico Testamento furon *secati*; ed è credibilissimo che gli Ebrei, e i Padri dopo di loro, non abbiano avuto altra idea qualor dissero che Isaia era stato reciso con una sega di legno: intendendo certamente con tal' espressione darci a comprendere una sega diversa dall' ordinaria.

Dirassi per avventura che il termine greco *ἐπιστῆσαν* usato da s. Paolo, importante secondo la lettera la maniera ordinaria di segare, non si può applicare all' altra memorata foggia di segare, perocchè gli si darebbe con ciò un senso diverso da quello che gli è naturale. Ma può risponderci che l' Apostolo potè servirsi di questo verbo greco nel senso medesimo che i Settanta; e siccome appresso questi interpreti esso significa « essere stritolato sotto macchine atte a battere il grano », perchè s. Paolo non avrà egli potuto adoperare lo stesso termine in un senso eguale per dinotare un consimile supplizio? *Esser segato* non significa altra cosa in s. Paolo che il medesimo termine nella Volgata e nei Settanta. Sarà, se così piace, sì negli uni che negli altri cotesta espressione allegorica e figurata; ma che può per questo con-

xx. 3. (*) Sept.: καὶ τὸν λαὸν τὸν ἐν αὐτῇ ἐξηγάγε, καὶ διέπρισε πρίσι καὶ ἐν σιμπίανσι σιδηροῖς καὶ ἐν διασχίζουσι (Compl.: καὶ ἐν τοῖς τριβόλοις). Vulg.: « Populum autem qui erat in ea eduxit, et fecit super eos tribulas et trahas et ferrata carpenta transire, ita ut dissecarentur et contererentur ».

(1) Amos 1. 3. (**) Vulg.: « Eo quod triturerint in plaustris ferreis Galaad. Sept.: Ἀνθ' ὧν ἔπριον πρίσι σιδηροῖς τὰς ἐν γαστρὶ ἐχούσας τὸν ἐν Γαλαὰδ. — (2) Hieron. in loc. cit. « Est autem genus plaustrum quod rotis subter ferreis atque dentatis volvitur, ut, excussis frumentis, stipulas in areis conterat, et in cibos jumentorum, propter fœni sterilitatem, paleas comminuat ».

: ואת העם אשר בה חציו וישד במגדו ובחציו הרבול ובמגדו:

(**) על חישב בחצית הרבול את תגלעד:

chiudersene contra il nostro sentimento? La sega consueta di ferro taglia, divide e mangia il legno e la pietra. La sega di cui parliamo schiaccia, stritola e laceri i corpi. Si è dato a divedere che tal supplizio non era straniero agli Ebrei: dunque niente alla nostra spiegazione si oppone; anzi mi fo lecito il dire che non può intendersi guari altrimenti se non abbandonasi la tradizione, la quale vuole che fosse una sega di legno.

Se si trattasse di una sega di ferro, se ne parlerebbe in un'altra maniera. E ben si sa che il supplizio della sega non fu sconosciuto agli antichi. Attesta Valerio Massimo⁽¹⁾ che i Traci segavano talvolta pel mezzo gli uomini vivi: *Neque vivos homines medios secare, neque parentes liberorum vesci corporibus, nefas fuit*. Consta dalle leggi delle dodici Tavole, che tal supplizio era imposto a certi delitti; ma la esecuzione n'era sì rara, che Aulo Gellio⁽²⁾ attesta non ricordarsi di aver sentito dire, o di aver mai letto che sia stato fatto soffrire ad alcuno. Si ha però da Svetonio notizia⁽³⁾ che l'imperatore Caio Caligola condannò sovente persone di condizione a esser chiuse in gabbie di ferro, a guisa di animali quadrupedi, o ad essere recise pel mezzo, *Aut medios serra dissecuit*. Sembra che alluda Daniele⁽⁴⁾ a questo supplizio allorchè, parlando ad uno di quei sciagurati vecchioni accusatori di Snsanna, gli disse: L'Angelo di Dio sta per tagliarti in mezzo, *Angelus Dei, accepta sententia ab eo, scindet te medium*. Quindi parlando all'altro dice: L'Angelo di Dio ha già in mano la spada onde tagliarti pel mezzo: *Manet Angelus Domini gladium (Gr.: romphæam) habens, ut secet te medium*. Dice Erodoto⁽⁵⁾ che Sabaco re d'Egitto ebbe ordine in sogno di recidere in due parti i sacerdoti egiziani. Appresso Aristofane una donna dice che ella è vicina ad essere separata per il mezzo. Ctesia dice che Parisati fece segare viva in due parti Rossane. Maometto II, presa Negroponte, fece segar vivo il governor della piazza. Il supplizio della sega è ancora in uso nel regno di Siam⁽⁶⁾.

(1) *Valer. Max.* l. ix. c. 2. *exemp. 4. extern.* — (2) *Aul. Gel., Noct. Attic.* l. xii. c. 2. — (3) *Sveton. in Caio.* — (4) *Dan.* xiii. 55. ἄγγελος θεοῦ, λαβὼν παρὰ τοῦ θεοῦ, σχίσαι σε μέσον. *Ibid.* 59. Μένει γὰρ ὁ ἄγγελος τοῦ θεοῦ, τὴν ρομφαίαν ἔχων, πρὶσαι σε μέσον. — (5) *Herodot.* l. vi. — (6) *Choisi, Memorie sulla Storia di Luigi XIV.*

Il supplizio fatto patire da Gedeone a que' di Socoth⁽¹⁾ ha molta somiglianza con quello esercitato da Davide verso gli Ammoniti, e da Manasse contro Isaia. C'informa la Scrittura che Gedeone, ritornando dall'aver dato la caecia ai Madianiti, sfracellò sotto le spine e i rovi del deserto i principali della città. Pose egli verisimilmente pesanti legni, o grossi sassi sovra le spine che coprivano quei disgraziati, affine di schiacciarli e farli morire. In tal guisa costumavano presso a poco i Romani verso coloro che facevan morire sotto il graticcio, *sub crate necare*, stendendo il paziente sotto di quella, ben caricata al di sopra di grosse pietre. Era tal supplizio non solo comune tra i Romani⁽²⁾ e i Cartaginesi⁽³⁾, ma similmente appo gli antichi Germani, i quali immergevano nel fango, o in una palude quei che avevan commessa qualche villà nella guerra, o tollerata un'azione vituperevole nel loro corpo, mettendo sopra di essi un graticcio per impedire che uscissero del pantano: *Ignavos et imbelles, et corpore infames, ceno ac palude, injecta insuper crate, mergunt*.

Schiacciare
sotto le spine,
e sotto i piedi
degli animali.

Si dee rapportare a qualeuno de' prefati generi di morte ciò che Davide dopo aver vinti i Moabiti, fece loro soffrire: *Li fece stendere per terra*, dice la Scrittura, e ne misurò due parti, una destinata alla morte, l'altra alla vita⁽⁴⁾. Ma in qual maniera feceli esso morire? Non può formarsi sopra di ciò che congetture, non dicendone un minimo ch'è la Scrittura. Pertanto, come ella dice che feceli stendere sopra la terra, può credersi che trattasse coloro sopra cui

(1) *Judic. VIII. 7*: « *Conteram* (Hebr.: *וַתִּשָּׁבֵר*, *Et triturobo*) *cornes vestras cum spinis tribulisque deserti* (Hebr.: *cum spinis deserti et cum tribulis*) ». *7. 16*: « *Tulit ergo seniores civitatis et spinas deserti ac tribulos, et contrivit* (Hebr.: *וַתִּשָּׁבֵר*, *et plevit*) *eum eis, atque comminuit* (queste ultime due parole sono un'aggiunta della Volgata) *viros Socoth* ». — (2) *Tit. Liv. l. IV*: « *Ad vociferationem eorum quos sub crate necari jussisset, concursu facto* ». — (3) *Plant. in Panulo, act. V, scen. « Ain' tu »* etc., v. 64: «

Agorastoclea. Quid agit aut orat? expedi.

Milphio. Sub cratim ut jubeas sese supponi, atque eo Lapides imponi multos, ut sese neces.

— (4) *2. Reg. VIII. 2*: « *Et mensus est eos funiculo, coequans terras* (Hebr.: *decumbere faciens eos in terram*): *mensus est autem duos funiculos, unum ad occidendum et unum ad vivificandum* (Sept.: *et facti sunt duo funiculi ad occidendum, et duos funiculos vivificavit*. Hebr.: *et mensus est duos funiculos ad occidendum, et plenitudinem funiculi ad vivificandum*) ».

cadde la sorte con quello stesso rigore che usò verso gli Ammoniti, o che li facesse calpestare dagli animali: imperocchè questa specie di supplizio uotasi parimenti appresso gli antichi. Tolomeo Filopatore re d'Egitto volle fare schiacciare gli Ebrei di Alessandria dai piedi dei suoi elefanti (1). Amilcare, generale dei Cartaginesi, praticò lo stesso verso certi soldati suoi compatrioti, e contro alcuni forestieri che aveano disertato, e abbandonato il partito della repubblica (2). Il profeta Michea allude a questo genere di morte quando dice: *Il Signore ha adimate le nazioni, come i manipoli nell'aia. Akati, figlia di Sion, batti il grano, perocchè io renderò il tuo corno duro come il ferro, e l'unghia de' tuoi piedi dura come il rame, e tu stritolerai molte genti* (3). Obede re d'Arabia stritolò sotto i piedi de' suoi cammelli l'esercito di Alessandro re dei Giudei dopo averlo fatto cadere in un'imboscata in certi luoghi impraticabili e scoscesi (4).

Precipitar
nella cenere.

Leggesi ne' libri de' Maccabei un'altra sorta di supplizio, che consisteva in precipitar gli uomini nella cenere. Vi erano certe altissime torri, entro le quali si conservava una grandissima quantità di cenere e di polvere, ove si precipitavano i rei, che ivi morivano soffocati. Questo genere di morte non era propriamente in uso ne' paesi degli Ebrei, ma bensì praticato da altri popoli confinanti. Antioco Eupatore (5) fe' gittare il traditor Menelao in una torre alta cinquanta cubiti, e piena di cenere. Se ne veggono altri esempi, tratti dagli autori profani, nel commento del Calmet sui Maccabei. Viene accertato che Dario, soprannomato *Oco*, figlio d'Istaspe, fu il primo a porre in uso sì strano supplizio: giacchè Dario figlinolo d'Istaspe si chiamava pure *Oco*. In Ester (6) viene appellato *Aasnero*, o *Ahaschverosc*, וְאַשְׁמֶרֶס, che è lo stesso che *Ochus-verosch*, cioè *Oco e Principe*; e Valerio Massimo (7) lo nomina espressamente *Oco*. Salito questo principe sul trono per via di una cospirazione di cui era complice, si obbligò coi più religiosi ed inviolabili

(1) Vide Joseph. l. II. cont. Appion.; III. Mach. v. 1 et seqq. — (2) Vide Porphy. de Abst. l. II. — (3) Mich. IV. 13. — (4) Joseph. Antiq. l. XIII. c. 21. — (5) 2. Mach. XIII. 5: « Erat in eodem loco turris quinquaginta cubitorum, aggestum undique habens cineris: hac prospectum habebat in princeps. Inde in cinerem deijci jussit sacrilegum ». — (6) Esth. 2. 1.: וְאַשְׁמֶרֶס — (7) Valer. Max. l. IX. c. 2 de crudelitate extern., art. 6.

giuramenti a coloro che avevano trucidati i sette magi, ai quali vedevasi succeduto, di non perseguitarli mai a morte, nè con veleno, nè col ferro, nè con veruna altra sorta di violenza, nè tampoco per mezzo della fame. Ma siccome egli temeva le conseguenze di così mal esempio verso la sua propria persona, stimò espediente, per non mancare alla sua promessa, d'inventare una nuova foggia di supplizio, consistente in colmare di cenere un luogo chiuso e ristretto, ma ben profondo, e di collocare quei che si volevano far perire, sopra di una trave che attraversavane lo spazio; ponevansi adunque in sulla trave dopo che avevano ben mangiato e meglio bevuto, affinchè, oppressi dal sonno, giù ne cadessero, e dalla cenere rimanessero soffocati.

Portavano ordinarimente gli Ebrei una lunga capellatura, tagliandosela solamente in occasione di qualche infortunio, o di una pubblica, ovvero privata gramaglia. Credesi ancora che fosse lor proibito di tondersi ne' funerali, o per un morto, stante una legge⁽¹⁾ male intesa la quale vietava di *radersi in onore del morto*, cioè di Adone o di Osiri, che per derisione veniva chiamato *il morto*⁽²⁾. Ma è indubitato che gli Ebrei tagliavansi i capelli in tempo di lutto; e altresì tondevangli a certi rei per far soffrir loro una pena ignominiosa e di scherno. Neemia ci dà contezza ch'ei tagliò i capelli a certi Ebrei che avevano sposate donne filistee nella città di Azoto⁽³⁾: *Objurgavi eos, et maledixi, et cecidi ex eis viros, et decalvavi eos*. Minaccia Iddio di render calve le figliuole di Sion⁽⁴⁾ per punirle de' ricei loro, e della cura eccessiva che avevano di bene acconciarsi. Gli Ebrei, in quel libro si empio da essi composto col titolo di *Generazione* o *Vita di Gesù*, si avanzano a dire che i loro antenati fecero tagliare i capelli al nostro Salvatore, e stropicciare il capo con un certo liquore che trattenevagli di più rinascere, affinchè rimanesse calvo per tutta la sua vita. E questa una calunnia simile ad una infinità di altre di cui è ricolma quell'opera maligna. Finalmente era siffatta pena comune tra gli altri popoli; e venne praticata verso i martiri della nostra santa religione, i quali talora non si rade-

Tondere i rei.

(1) Deut. XIV. 1: «Nec facietis calvitium super mortuo». — (2) Ved. la *Dissertazione sopra Moloe*, e quella sui funerali. — (3) 2. Esdr. XIII. 25. — (4) Isai. III. 17.

vano che per metà. Parlando s. Cipriano⁽¹⁾ ad alcuni martiri in tal guisa trattati, dice loro che *quantunque il loro capo sia tutto irsuto, attesa la disuguaglianza de' lor capelli tosati sol per metà, debbono ricordarsi che, essendo Gesù Cristo il capo dell'uomo cristiano, non può la testa loro non essere coronata di venustà qualora porta il marchio del nome di Gesù Cristo*. I martiri, rispondendo sopra questo articolo al santo vescovo, gli dicono ch'egli ha saputo addezzare la ineguaglianza della lor chioma mediante la lettera ad essi inviata per consolarli: *Semitonsi capitis capillaturam adaequasti*. Puossi qui aggiungere l'insulto che ebbero a soffrire gli ambasciatori di Davide dal re degli Ammoniti, il quale fece loro tagliare la metà degli abiti e la metà delle barbe: *Rasitque dimidiam partem barbarum*⁽²⁾.

Gli Ebrei a-
vean egli
carnefici?

Per dar termine a questa dissertazione bisogna dire una parola intorno agli esecutori della giustizia fra gli Ebrei. La Scrittura non ci favella in verun luogo dell'Antico Testamento, dei carnefici tra gli Israeliti come di una professione particolare, odiosa e dispregevole. I *scioterim*⁽³⁾, che si davano ordinariamente per aggiunti ai giudici, erano, secondo molti interpreti, i ministri e gli esecutori delle loro sentenze. Miravansi costoro presso i tribunali, armati di bastoni e di verghe, presso a poco come i littori che accompagnavano i magistrati romani, sempre pronti a castigare sul fatto chi si trovava colpevole.

Ma invece di esser vile, infame e odioso tra gli Ebrei l'esercizio dei *scioterim*, era all'opposto onorato e distinto. Seeglievansi sovente dalla famiglia di Levi; pubblicavano gli editti dei principi e dei magistrati, e dal popolo li facevano eseguire: comandavano in nome e coll'autorità dei sovrani, obbligando con la forza i particolari ad obbedire, castigandoli se disubbidienti.

In certe occasioni i testimonii erano appo gli Ebrei i primi esecutori della sentenza de' giudici. Ordina la legge⁽⁴⁾ che se si desse in Israele un uomo, o una donna, che volesse indurre il popolo alla idolatria, si guidasse il reo alla porta della città, ed ivi fosse da tutto il popolo lapidato, dopo essere stata gittata contro di lui dai testimonii

(1) *Cyprian. Ep. 77.* — (2) *2. Reg. x. 4.* — (3) Ved. la *Dissertazione sugli ufficiali della corte dei re ebrei*, relativa al libro terzo dei Re. — (4) *Deut. xvii. 5 et seqq.*

la prima pietra: *Manus testium prima interficiet eum, et manus reliqui populi extrema mittetur*. Così appunto venne praticato verso s. Stefano⁽¹⁾, i cui accusatori posero i loro abiti ai piedi di Saulo, che fu di poi il grande apostolo, per essere in grado di più comodamente lapidare il detto santo. Disse Gesù Cristo agli accusatori della donna che colta in adulterio gli fu presentata⁽²⁾, che chi di loro si trovava senza peccato scagliasse contra di lei la prima pietra. Il bestemmiatore preso nel deserto fu condannato ad essere lapidato da tutto il popolo⁽³⁾; la qual punizione fu ordinata contro chiunque eadesse nel medesimo delitto⁽⁴⁾. Eguale sentenza fu pronunziata contro il violatore del sabato⁽⁵⁾. Acano parimente fu lapidato da tutto Israele⁽⁶⁾. Mosè dà nelle mani al più prossimo parente del morto l'omicida volontario del suo prossimo, per farlo morire⁽⁷⁾. Ordina parimente questo legislatore che gli anziani della città battano e castigino il marito che accusa ingiustamente la sua sposa di non averla trovata vergine⁽⁸⁾. In tutte coteste specie di esecuzioni non si incorreva taccia veruna nè infamia.

Nel supplizio del fuoco erano pure, secondo i rabbini, i testimoni che tiravano, ciascuno dalla sua parte, la fascia con cui stringevasi al colpevole il collo per obbligarlo a spalancare la bocca, affine d'infondere in essa piombo liquefatto. E per istrangolare un reo, tiravano pure i testimoni la corda ravvolta alla sua gola, a fine di strozzarlo. Credesi che sotto Giosnè⁽⁹⁾ fossero i soldati che legarono al palo e che tagliarono la testa ai cinque re chananei. Uccise Samuele di propria mano e tagliò a pezzi Agag re degli Amaleciti, risparmiato da Saule⁽¹⁰⁾. Avendo comandato Saule alle sue genti d'investire i sacerdoti del Signore per trucidarli, e vedendo che, atteso il rispetto che avevano verso del sacerdozio, non ardivano di eseguire ordine così empio, si rivolse a Doeg, il quale speditamente eseguillo⁽¹¹⁾. Davide fece appendere dalle sue guardie due assassini che gli recarono la testa di Ishoset⁽¹²⁾, e fe parimente uccidere quello che gli portò la nuova della morte di Saul⁽¹³⁾. Crocifissero i Gabaoniti quei della stirpe

(1) *Act.* vii. 57. — (2) *Joan.* viii. 7. — (3) *Levit.* xxiv. 14. —

(4) *Ibid.* 7. 16. — (5) *Num.* xv. 35. 36. — (6) *Jos.* vii. 25. — (7) *Num.*

xxxv. 19; *Deut.* xix. 12. — (8) *Deut.* xxi. 18. — (9) *Jos.* x. 26. —

(10) 1. *Reg.* xv. 33. — (11) *Id.* xxii. 18. (12) 2. *Reg.* iv. 12. — (13) *Id.* i. 15.

di Saule che vennero lor consegnati, per rappresaglia della crudeltà contro di loro da quel principe esercitata⁽¹⁾. Salomone inviò Banaia figliuolo di Joiada a trar Gionb dall' asilo dell' altare, ove erasi rifugiato, con ordine di farlo morire⁽²⁾. Sotto i re di Giuda e d' Israele facevano d' ordinario i soldati simili qualità di esecuzioni. Il generoso Mattatia padre de' Maccabei prese ed uccise di propria mano un Giudeo in atto di sacrificare agli idoli⁽³⁾. S. Giovanni Battista fu decapitato in prigione da uno della guardia del re Erode⁽⁴⁾; e finalmente Gesù Cristo fu posto in croce da' soldati romani⁽⁵⁾. Racconta Giuseppe⁽⁶⁾ che i Zelauti, nell' ultimo assedio di Gerosolima, avendo imprigionato Antipa e Sofua, ambedue del sangue reale, li condannarono a morte, mandando un certo del loro corpo detto Giovanni con dieci altri per torre loro la vita.

I littori appo i Romani non passavano per infami, quantunque anticamente il loro ufficio fosse non solo di legare e battere i malfattori, ma eziandio di tagliar loro la testa ed appiecarli; onde deriva quell' antica formola⁽⁷⁾: *Va, littore, legagli le mani, velagli il capo, e appiccalo ad un infasto tronco*. Non hanno i Maomettani neppure al dì d' oggi carnefici⁽⁸⁾: sono i soldati, o i servi del giudice che castigano, o che danno morte ai colpevoli. Stanno costoro alla porta della sala ove si amministra la giustizia, e puniscono, detto fatto, i condannati alla presenza dei giudici. Avvi una infinità di esempi di questa medesima pratica usata da' soldati nell' istoria romana⁽⁹⁾, benchè d' ordinario si adoperassero i carnefici per giustiziare i malfattori. L' imperator Claudio⁽¹⁰⁾, ritrovandosi a Tivoli, ebbe voglia di vedere la esecuzione di un reo che dovea esser punito con un insolito supplizio, e costumato appresso gli antichi; e come non trovavasi manigoldo in quel luogo, aspettò sino a sera tanto che ne giungesse uno da Roma.

(1) 2. Reg. xxi. 9. — (2) 3. Reg. ii. 28. — (3) 1. Mach. ii. 24. 25. —

(4) Marc. vi. 27. — (5) Matth. xxvii. 35. — (6) Joseph. l. iv. de Bello. —

(7) Vide Gell. l. xii. c. 3: « I, licitor, colliga manus, caput obnubito, arbori infelici suspendito ». — (8) V. il p. Roger, Terra-Santa, lib. ii. c. 17. p. 325. —

(9) Sueton. in Caligula c. 26: « Flagellavit, veste detracta subjectaque militum pedibus, quo ferme verberaturis insisterent ». Idem c. 52: « Miles, decollandi artifex, quibuscumque e custodia capita amputabat ». —

(10) Sueton. in Claudio c. 34: « Cum et spectare antiqui moris supplicium Tiburi concupisset, et deligatis ad palmam noxiis carnifex decisset, accitum ab urbe, vesperam usque opperiri perseveravit ».

DISSERTAZIONE

SULLE QUARANTADUE STAZIONI

DEGLI ISRAELITI

DALLA LORO USCITA DALL'EGITTO FINO AL LORO INGRESSO
NELLA TERRA PROMESSA (*).

L'incerta posizione della maggior parte de' luoghi in cui gli Israeliti si accamparono nei quarant' anni del loro viaggio, dall'uscita dall'Egitto fino al loro ingresso nella terra promessa, ha dato occasione a diversi sistemi. Non imprendere qui a discenterli tutti; non parleremo che di quello del p. Calmet. Questo stesso dotto interprete ci avverte nel suo Comentario⁽¹⁾, di aver atteso a spiegare questa parte della Scrittura, che fino allora era stata somminamente negletta. Raccolglieremo qui i varii luoghi del suo Comentario che possono servire a dare una giusta idea del suo sistema, e vi aggiungeremo alcune osservazioni, sia per ispiegare più chiaramente questo sistema, sia per rischiarare le difficoltà che vi si potrebbero trovare.

Diversi sistemi sul viaggio degli Israeliti nel deserto. Stazioni più conosciute che servono a determinare quelle che lo sono meno.

Le posizioni delle stanze o delle stazioni degli Israeliti non sono tutte del pari incerte; quelle che sono più conosciute servono a determinar quelle che meno il sono. Questo principio è il fondamento del sistema del p. Calmet intorno alla marcia degli Israeliti nel deserto. Si possono distinguere sei stazioni principali che servono a determinare le altre: 1.^a *Ramesses*, che è la prima; 2.^a *Sinai*, che è la duodecima; 3.^a *Cades-Barne*, che è la decimaquinta; 4.^a *Asiongaber*, che è la trentesimaseconda; 5.^a *Cades nel deserto di Sin*, che è la trentesimaterza;

(*) Questa dissertazione è dell'editore della prima edizione di questa Bibbia; e fu ritoccata in qualche luogo.

(1) Comentario del p. Calmet sui Numeri, XXXIII. 2.

6.^a le piamere di Moab, che sono la quarantesimaseconda ed ultima.

Numerazione
delle XLII sta-
zioni.

1.^a Stazione.
Ramesses.

La prima stazione degli Israeliti fu in *Ramesses* (1) nell'Egitto; quivi si ragunarono, di là partirono. Il p. Calmet (2) riguarda questa città come una delle principali della terra di Gessen, che anch'essa è appellata *la terra di Ramesses* (3). La città principale del paese di Gessen era *Ramesses*; e nel capo XLVII della Genesi, v. 11, questa regione è chiamata *la terra di Ramesses*. Giuseppe (4) ha creduto che il luogo della dimora d'Israele e de' suoi figliuoli fosse Eliopoli. L'arabo sembra essere dello stesso sentimento posciachè traduce *Ramesses* per عَيْنِ شَمْسٍ cioè la *Fontana del Sole*, che è lo stesso che *Eliopoli*, la città del *Sole* (5). Il geografo arabo la intende nello stesso modo.

Per ciò che riguarda *Ramesses*, « essa, dice il p. Calmet (6), potrebbe essere la città più avanzata verso mezzogiorno fra tutte quelle della terra di Gessen. Nè troviamo nell'antichità, soggiugne egli, alcun vestigio che possa giovarci a fissar sicuramente la sua posizione; non la allontaniamo però dal Nilo, perchè tutte le principali città di questo paese erano costrutte su questo fiume ».

Nella dissertazione che abbiamo dato sul passaggio del mar Rosso (vol. II, *Dissert.* pag. 51) tentammo di mostrare, seguendo le osservazioni del p. Sicard, che *Ramesses* è lo stesso che *Bessatin* in distanza di tre leghe dal vecchio Cairo, all'oriente del Nilo, ed all'occidente del mar Rosso, al 30° di latitudine, 49° di longitudine, secondo le nuove osservazioni.

II.^a
Socoth.

Da *Ramesses* gli Israeliti andarono ad accamparsi a *Socoth* (7), o *Socoth*, seconda stazione.

Nella dissertazione sul passaggio del mar Rosso abbiamo tentato di mostrare che *Socoth* è la pianura di *Gendeli* all'occidente del mar Rosso, avendo *Ramesses* all'occidente ed *Etham* all'oriente.

III.^a
Etham.

Da *Socoth* gli Israeliti si portarono ad *Etham*, terza stazione (8). Questo luogo era, secondo Mosè, all'estre-

(1) *Ex.* XII. 37; *Num.* XXXIII. 5. — (2) *Com.* sui Numeri, XXXIII. 5. — (3) *Gen.* XLVII. 11. — (4) *Joseph.* I. II. c. 4. — (5) *Ex.* I. 11. — (6) *Com.* sui Numeri, XXXIII. 5. — (7) *Ex.* XII. 37: « *Socoth* ». *Num.* XXXIII. 5: « *Socoth* ». — (8) *Ex.* XIII. 20.

mità del deserto, « cioè, aggiugne il p. Calmet⁽¹⁾, all'estremità dei deserti che si distendono tra l'Arabia-Petrea e l'Egitto; posciachè, prosegue egli, tutti i geografi convengono che v'ha un vastissimo paese deserto tra l'Egitto e l'Arabia ».

Nella dissertazione già citata tentammo di mostrare che *Etham* è la pianura di *Ramlie*, all'occidente del mar Rosso, e che ha *Socoth* all'occidente, ed il mar Rosso all'oriente.

Da *Etham* gli Israeliti andarono dirimpetto a *Phihahiroth*, che era posta tra *Migdol* ed il mare, in faccia a *Beelsephon*⁽²⁾. « Ma, aggiugne il p. Calmet⁽³⁾, essi non si sono già accampati a *Phihahiroth*; fu Faraone il quale occupò questo luogo, come si è detto nell'Esodo⁽⁴⁾. Gli Ebrei erano accampati a *Beelsephon*, quarta stazione, in prospecto a *Phihahiroth*, e contro a *Magdalum* o *Migdol*⁽⁵⁾; e questo si chiarisce abbastanza col libro dei Numeri⁽⁶⁾. Così noi collochiamo il campo di Faraone a *Phihahiroth*, e quello d'Israele a *Beelsephon*, e mettiamo *Magdalum* al settentrione di *Phihahiroth* e di *Beelsephon*, in guisa che quest'ultima città era tra *Magdalum* ed il mare all'oriente, *Phihahiroth* all'occidente, e *Magdalum* al settentrione ».

iv.
Beelsephon.

Riferiremo qui ciò che dice il p. Calmet sulla posizione di questi tre luoghi, *Phihahiroth*, *Magdalum* e *Beelsephon*; e le sue notizie si potranno paragonare con quelle che abbiamo già riferite nella citata *Dissertazione sul passaggio del mar Rosso*. Il p. Calmet adunque si esprime in questa guisa⁽⁷⁾: « *Phihahiroth* (o semplicemente *Hiroth*, come è appellata nel testo ebraico del libro dei Numeri, e come è conosciuta in Eusebio ed in s. Girolamo) ha dato occasione a molte diverse conghietture. Abbiamo proposto nel Comentario l'opinione che sia la stessa città di *Heroium* assai conosciuta presso gli antichi geografi, e posta alla estremità del golfo Arabico, ovvero che sia *Phagroriopolis*, posta da Strabone⁽⁸⁾

(1) Ved. la *Dissertazione sul passaggio del mar Rosso*. — (2) *Ex. xiv. 2*; *Num. xxxiii. 7*. — (3) Ved. la *Dissert. sul passaggio*, ec. — (4) *Ex. xiv. 9*. — (5) La Volgata nomina *Magdalum* quel luogo stesso che l'ebraico nomina *Migdol*. — (6) *Num. xxxiii. 7. 8*. — (7) *Dissert. del p. Calmet sul passaggio del mar Rosso*, posta in fronte al suo Comentario sull'Esodo. — (8) *Strab. l. xvii.*

verso lo stesso luogo, e capitale del cantone *phariogropolita*. Havvi dirimpetto a questa città una gola assai vasta, che mette sul mar Rosso; ed alcuni viaggiatori assicurano, che dalla punta di quel mare fino a questo luogo non v'ha alenno adito da cui si possa far passare comodamente un esercito; il che fa credere che gli Israeliti passassero il mare in questo luogo.

« Eusebio mette Beelsephon presso a Clyisma⁽¹⁾. S. Girolamo ha ommesso il nome di Clyisma nella sua versione di Eusebio. Bonfrère ha creduto che questo termine fosse superfluo in quel luogo, e quelli che ci diedero la nuova edizione di s. Girolamo non l'hanno ben inteso. Ma siccome molti antichi scrittori ci riferiscono come tradizione costante che gli Ebrei avevano passato il mare a Clyisma, è importante di ben determinarne la posizione. Eusebio la mette semplicemente sul mar Rosso, senza spiegarsi più oltre; s. Atanasio⁽²⁾ nell' Arabia; ma bisogna intendere dell' Arabia che giace lungo le coste occidentali del mar Rosso, secondo la osservazione di Montfaucon, perchè gli antichi hanno soventi volte dato il nome d' Arabia a queste regioni. Filostorgio⁽³⁾ osserva che il mar Rosso si divide in due rami, l' uno dei quali termina a Clyisma, da cui prende il suo nome, e l' altro ad Ela. A Clyisma, dice egli, gli Israeliti passarono un tempo il mare a piede asciutto. S. Gregorio di Tours⁽⁴⁾ colloca Clyisma nello stesso luogo, cioè nel fondo del golfo di Suez. Il monaco Cosma egizio⁽⁵⁾ dice che Clyisma è il luogo in cui gli Ebrei passarono il mare; e quivi si scorgono anche al presente le vestigia delle ruote e dei carri, che si estendono ben lungi sino al mare; questo luogo è posto alla destra andando al monte Sinai. Questa notizia è positiva, ma egli non osserva se sia di qua o di là del mar Rosso. Le tavole di Peutinger mettono Clyisma sulla riva orientale del golfo; ma Tolomeo, l' Itinerario d' Antonino, e le migliori carte geografiche, lo pongono sulla costa occidentale del golfo Arabico tra Suez e Crondel. Si erede che corrisponda al Colzuma d' oggi, che dà

(1) Euseb. in *Locis*. Διὰ τοῦ Κλύσματος, παρὰ τὴν Θαλάσσαν. — (2) Athanas. *Hist. Arianor. ad Monach.* t. 1. — (3) Philostorg. *Hist. Eccles.* l. III. c. 6. — (4) Greg. Tur. *lib.* 1. c. 10: « In hujus stagni (seu bruchii) capite Clyisma civitas edificata est, etc. » — (5) Cosmas, l. v. pag. 194, vol 2: collez. dei PP. greci di Montfaucon. *Vide Praefat. in eundem* c. 5. §. 2.

il suo nome al rano occidentale del mar Rosso, che anche al presente è appellato *Bahar el Colsam* (1). Thévenot (2) mette Clyisma all'estremità del braccio settentrionale del mar Rosso, ed osserva che nei quindici giorni nei quali egli ha costeggiato questo mare andando al monte Sinai, non vi ha notato più di otto o nove miglia di larghezza. Clyisma è il luogo in cui giace il monastero di s. Antonio, che ancora esiste. In tal guisa gli Ebrei passarono il mar Rosso verso la sua estremità, forse una lega od una mezza lega più verso la punta del golfo, che non sia il luogo additato da coloro i quali suppongono che tragittassero da Crondel a Tor (3).

« È nel luogo in cui giace Clyisma (4) che si vedevano un tempo le vestigia ed anche gli avanzi delle ruote e dei carri

(1) *Vide Goliam in not. ad Alfergan.* — (2) Thévenot, *Viaggi*, part. II. cap. 33. — (3) *Joan. de Barros. apud Torniel. an. mundi 2544, art. 25.*

(4) Sulla posizione di Clyisma si possono consultare le dotte *Memorie geografiche ed istoriche sull'Egitto*, del sig. Stefano Quatremère (Parigi, 1811, tom. I. pag. 151 e segg.). Sembra che nei primi secoli della Chiesa si mettesse il passaggio degli Israeliti quasi all'estremità del mar Rosso. Una tale opinione fu seguita da Niebuhr. « Verisimilmente, dice egli, gli Israeliti si saranno adunati in distanza di qualche lega da Eliopoli, che Mosè nomina Ramesse, sulla strada del mar Rosso, sia presso a Birket-el-Hadji, sia altrove, onde provvedersi d'acqua pel cammino. Mosè dice nell'Esodo, XIII. 17. 18: *Dio non li condusse per la vicina strada de' Filistei; ma fece lor fare un giro pel deserto che è presso il mar Rosso.* Non essendo stati prevenuti gli Israeliti che Dio li farebbe passare a piede asciutto in mezzo al mar Rosso, si dee presumere che nei primi due giorni pigliassero la strada che conduce diritto all'estremità del mar Rosso. È questa la strada medesima che al presente seguono tutte le caravane che vanno dal Cairo al monte Sinai ed alla Mecca; giacchè certamente era allora battuta come lo è adesso a motivo del gran commercio che si faceva tra gli Arabi e gli Egizii. Una gran caravana che si affretti può fare questo cammino in tre giorni. Da Birket-el-Hadji a Suez, deducendo le ore di riposo, impiegammo 28 ore e 40 minuti. Etham è, giusta la mia opinione, Adjeroud, o giaceva nelle vicinanze; giacchè si trova acqua in questa cittadella, e si può dire, secondo i Numeri, XXXIII. 6, che essa è in fine del deserto quando si venga dall'occidente, o secondo l'Esodo, XIII. 20, che essa giace in principio del deserto quando si va da Suez al Cairo. Sembra d'altronde che tutto il distretto intorno all'estremità del golfo Arabico sia stato appellato Etham, poichè dice Mosè (Numeri, XXXIII. 8.) che gli Israeliti si fermarono in un deserto di questo nome nei tre primi giorni dopo il passaggio del mar Rosso.

« Il braccio di mare che passa innanzi a Suez sembra a prima vista non aver che la larghezza di un fiume in paragone del gran mare adiacente, e perciò troppo piccolo perchè Dio lo abbia scelto col divisamento di manifestarvi la sua onnipotenza. In tal guisa io credevo a prima giunta che i figliuoli d'Israele avessero passato il mar Rosso

di Faraone, secondo Paolo Orosio, Gregorio di Tours ed il monaco Cosma che già abbiamo citato. Orosio⁽¹⁾ assicura che questi segni si osservavano ancora al suo tempo non solo sulla riva, ma anche nel fondo del mare in tutta la lontananza cui si poteva estendere la vista; e che se qualchebuno per curiosità, od altrimenti, s' avvisava di smoverli o disordinarli, tantosto con mirabile portento i flutti ed i venti li rimettevano nel loro stato primiero. Gregorio di Tours⁽²⁾ dice lo stesso, ed assicura di averlo udito da testimonii degni di fede. Questo racconto, per quanto sembri incredibile, non dee però essere temerariamente rigettato dopo la testimonianza di un sì gran numero di antori e di testimonii; e quel che può contribuire a conciliargli una qualche credenza, si è che i viaggiatori⁽³⁾ i quali furono in quel paese, riconoscono esservi in quel terreno una grande facilità di pietrificare i corpi che cadono sulla terra. Vi si scorgono alberi intieri, barche, serpenti, frutta, corpi d' uomini impietriti. È forse men possibile che gli avanzi dei carri di Faraone sieno stati pietrificati, e si sieno conservati sulla sponda e nell' acqua del mare fino ai secoli quinto e sesto, in cui vivevano gli antori da noi citati?»

In questo modo si esprime il Calmet; ma nella *Dissertazione sul passaggio del mar Rosso* abbiamo tentato di mostrare, dietro le tracce del p. Sicard, che *Beelsephon* doveva essere al settentrione, *Magdalum* al

alcune leghe più al sud di Suez; ma dopo aver misurato la larghezza del golfo presso a questa città, l' ho trovata di 1514 passi, o 3406 piedi reali. Nelle parti più settentrionali essa è ancor maggiore, onde ho cangiato opinione. Se gli Israeliti passarono il mare a Colsum (Clysma), il miracolo sarà minore di quel che se lo avessero passato a Beda. Ma s' inganna chi suppone che questa moltitudine abbia qui potuto attraversare senza portento: giacchè anco a' nostri giorni nessuna caravana vi passa per andare dal Cairo al monte Sinai; il che però abbrevierebbe di molto il cammino. Questa passaggio riusciva naturalmente più difficile alcune migliaia d' anni fa, essendo il golfo allora probabilmente più largo, più profondo, più esteso verso il settentrione; giacchè, secondo tutte le apparenze, l' acqua si sarà ritirata, ed il fondo di quella punta si sarà sollevato a motivo delle sabbie del vicino deserto» (*Descrizione dell' Arabia*. Parigi 1779, tom. II, pag. 186 e segg.).

Per ciò che riguarda il restringimento del bacino del mar Rosso, si possono vedere le ragioni che rendono probabilissima l' opinione di Niebuhr nelle *Memorie sull' Egitto*, tom. 4. pag. 218 a segg.

(1) Oros. l. I. c. 10. — (2) Greg. Turon. loco citato. — (3) L' ab. Roussau e Morison, *Viaggi*, l. I. c. 24.

mezzogiorno, *Phihahiroth* tra Magdalum ed il mare, e che gli Israeliti partirono dal luogo appellato *Thouaireq*, posto dieontro all' antico *Phihahiroth*, cioè alle falde del monte *Eutagua*, che sembra essere lo stesso che *Beelsephon*.

Avendo gli Israeliti passato il mare, camminarono per tre giorni nel deserto, e andarono ad accamparsi a *Mara*, quinta stazione. Il deserto in cui viaggiarono gli Israeliti venendo dal mar Rosso a *Mara* è chiamato nell' Esodo⁽¹⁾ il deserto di *Sur*, e nei Numeri il deserto di *Etham*. Il p. Calmet⁽²⁾ è d' avviso che il deserto di *Etham* prendesse il suo nome dalla città di *Etham*, che egli colloca verso la punta del mar Rosso al settentrione; e crede⁽³⁾ che il deserto di *Sur* fosse vicino a quello di *Etham*, e che perciò fosse nominato anche deserto di *Etham*. Ma senza distinguere due diversi deserti, si può dire che quello di *Sur* fosse anche nominato deserto di *Etham*, che può significare in ebraico un deserto aspro per le sue arene. Il p. Calmet suppone che questo deserto si estenda sull' istmo che separa il mar Rosso dal Mediterraneo⁽⁴⁾. Il cammino degli Israeliti sembra provare che questo deserto si estende almeno per tre o quattro giornate sulla sponda orientale del mar Rosso; giacchè gli Israeliti, dopo aver passato il mar Rosso, marciarono per tre giorni in questo deserto avanzandosi verso il Sinai, che era a mezzogiorno.

Quanto alla posizione di *Mara*, ed alle altre stazioni che seguono fino al monte Sinai, essa si trova determinata dalla posizione di questa montagna: giacchè, siccome il Sinai giaceva al mezzodì del luogo in cui gli Israeliti attraversarono il mar Rosso, ne risulta che dopo il passaggio di questo mare fino all' accampamento del Sinai il cammino degli Israeliti dee essere dal settentrione al mezzogiorno. Gli Israeliti non giunsero a *Mara* che dopo tre giorni di marcia nel deserto di *Sur*: *Mara* era adunque distante circa tre giorni di cammino al mezzogiorno del luogo in cui gli Israeliti passarono il mar Rosso. Fu a *Mara* che Mosè addolcì le acque, la cui

v.²
Mara.

(1) Ex. xv. 22, 25; Num. xxxiii. 8. — (2) Dissertazione del p. Calmet sul passaggio del mar Rosso. — (3) Comment. sull' Esodo, xv. 22. — (4) Comment. sulla Genesi, xxy. 18.

amarezza istessa fece chiamar *Mara* questo luogo, che in ebraico significa *amarezza*. « La tradizione del paese, dice il p. Calmet⁽¹⁾, mette le acque di Mara in distanza di venti o di venticinque leghe da Suez, discendendo dalla parte di Tor, presso a poco a mezzo del cammino da Suez al Sinai. Siamo assicurati che queste acque sono ancor potabili, quantunque coll'andar degli anni esse abbiano di bel nuovo contratto un' acrimonia assai disagiata cagionata dalla grande quantità di nitro onde è pieno tutto il terreno ». Ed altrove aggiugne lo stesso p. Calmet: « Noi collochiamo la fontana di Mara venti leghe circa al disotto della punta del mar Rosso verso il mezzogiorno⁽²⁾ ».

VI.^a
Elim.

Da Mara gli Israeliti vennero ad *Elim*⁽³⁾, sesta stazione. *Quivi*, dice Mosè, *erano dodici fontane, e settanta palme*. « Se si potesse, dice il p. Calmet⁽⁴⁾, far qualche conto sulle tradizioni popolari degli Arabi, si potrebbe fissar questa stazione ed il luogo di quelle palme, che, secondo la relazione di alcuni viaggiatori, si trovano assai vicine al mar Rosso; ma è meglio il non affermar nulla intorno a ciò, che avventurare asserzioni le quali non abbiano fondamento. Strabone⁽⁵⁾ parla di un bosco di palme in queste regioni, lontane da Gerico cinque giornate. Questo bosco è venerato in tutto il paese a motivo delle sorgenti d'acqua che vi abbondano, quantunque tutti i dintorni sieno assai aridi e sterili. Esso è consacrato agli iddii, e v'ha un uomo ed una donna che ne sono i guardiani. Quivi si mettono le palme di Elim ». Ma se non v'ha errore di numero nella distanza notata da Strabone, il bosco che egli mette in lontananza di cinque giornate da Gerico dee essere diverso dalle palme di Elim, che debbono trovarsi dal lato del mar Rosso, in distanza di quasi dieci giornate da Gerico.

VII.^a
Presso al mar
Rosso.

Da Elim gli Israeliti andarono ad accamparsi vicino al mar Rosso⁽⁶⁾, settima stazione. Questo accampamento non è notato nell'Esodo, ma solamente nel libro dei Numeri. Doveva essere tra Elim ed il deserto di Sin, al settentrione del Sinai.

(1) Comm. sull'Esodo, xv. 25. — (2) Comm. sui Numeri, xxxiii. 8. — (3) Ex. xv. 27; Num. xxxiii. 9. — (4) Comm. sull'Esodo, xv. 27, e sui Numeri, xxxiii. 9. — (5) Strab. l. xvi. — (6) Num. xxxiii. 10.

Imperocchè da quest' accampamento vicino al mar Rosso gli Israeliti vennero al *deserto di Sin*⁽¹⁾, ottava stazione; e secondo la testimonianza di Mosè questo deserto si estendeva tra *Elim* ed il *Sinai*. Non bisogna confondere questo deserto di *Sin*, *סין*, con quello di *Tsin*, *טז*, presso a Cades-Barne, di cui si parlerà in occasione della trentesimaterza stazione.

VIII.^a
Il deserto di Sin.

Da Sin gli Israeliti si trasferirono a *Daphca*⁽²⁾, nona stazione, di cui Mosè non parla nell'Esodo: essa è notata nel libro dei Numeri. Nella versione dei Settanta si legge *Raphaca*. Eusebio la nota ugualmente nel suo libro dei Luoghi Ebrei.

IX.^a
Daphca.

Da Daphca gli Israeliti passarono ad *Alus*⁽³⁾, decima stazione. « Mosè non ha notato questi accampamenti nell'Esodo, perchè, come pare (così dice il p. Calmet⁽⁴⁾), essi erano nel deserto di Sin, di cui egli ha parlato, ed ove nulla era accaduto di singolare. Si conosce nell'Arabia-Petrea (aggiunge lo stesso Calmet⁽⁵⁾) *Alus* ed *Elisa*, o *Lusa*⁽⁶⁾. Alenni ne formano due città. L'una fu fabbricata, ovvero semplicemente ristabilita, da un Cananeo di Bethel al tempo dei Giudici⁽⁷⁾ ».

X.^a
Alus.

Da Alus gli Israeliti se ne vennero a *Raphidim*⁽⁸⁾, undecima stazione. Questo luogo non doveva essere lontano dal monte Horeb, d'onde Iddio fece uscir l'acqua dallo scoglio per dissetare il popolo, che mancava d'acqua a *Raphidim*. « La montagna dell' Horeb, dice il p. Calmet⁽⁹⁾, è situata nell' Arabia-Petrea, ed assai vicino al monte Sinai. Quest' ultimo monte s'innalza all' oriente dell' Horeb, in guisa che l' Horeb è tutto coperto dall'ombra del Sinai al levar del sole. Alenni viaggiatori pretendono che la fontana che Mosè trasse dallo scoglio si veda ancora al presente, e renda fertile la campagna posta ai piedi di questo monte; ma altri assicurano che non iscorre acqua da quello scoglio⁽¹⁰⁾. Vi sono soltanto alcune lievi tracce dell'acqua che uscì un tempo da

XI.^a
Raphidim.

(1) Ex. XVI. 1; Num. XXXIII. 11. — (2) Num. XXXIII. 12 (Secondo la punteggiatura dei Masoreti bisogna pronunciare *Daphca*. — *Drach*). — (3) Num. XXXIII. 13. — (4) Comm. sull' Esodo, XVII. 1. — (5) Comm. sui Num., XXXIII. 13. — (6) Vide Euseb. in *'Αλλογείδ.* et *Ptolom. Geogr.* I. V. c. 16 et 17. — (7) *Judic.* I. 26. — (8) Exod. XVII. 1 et seqq.; Num. XXXIII. 14. — (9) Comm. sull' Esodo, III. 1, e XVII. 6. — (10) *Morison*, lib. I. c. 16; *Thévenot, Voyage du Levant*, part. 2. c. 16.

dodici bocche aperte perpendicolarmente dall' alto al basso, l' una sopra l' altra ad uguale distanza. Quest' ultimo scoglio di cui ci si parla è distante una mezza lega circa dal Sinai; ma vi sono altre sorgenti nell' Horeh: se ne notano due o tre assai belle, e molti alberi fruttiferi sulla sua cima ».

XII.^a
Sinai.

Finalmente da Raphidim gli Israeliti se ne andarono al deserto di Sinai⁽¹⁾, duodecima stazione, che serve a fissar quelle che precedono dopo il passaggio del mar Rosso, e quelle che conseguitaranno fino a Cades-Barne. Il monte Sinai sorgeva nell' Arabia-Petrea, verso il profondo seno che si trova tra il golfo Heroopolita, che si estendeva dalla parte di Elat e di Asiongaber. Aveva all' occidente il monte Horeh, e al nord-est in qualche distanza Asiongaber. Secondo le nuove osservazioni, il monte Sinai si trova al 28° 30' di latitudine, e 51° 45' di longitudine.

XIII.^a
Sepolcri di
Concupiscen-
za.

Dal Sinai gli Israeliti si trasferirono al luogo che dapoi fu appellato *Kibroth-Hatthaava*, cioè *Sepolcri di Concupiscenza*⁽²⁾, decimaterza stazione. Mosè ci narra che essi viaggiarono tre giorni⁽³⁾ prima di arrivare ai Sepolcri di Concupiscenza; « ed in questa marcia si accamparono, come pare (dice il p. Calmet⁽⁴⁾), nel luogo appellato l' *Incendio*, di cui Mosè⁽⁵⁾ fa menzione prima di notare il loro accampamento ai *Sepolcri di Concupiscenza*. Non imprendiamo con questo, aggingne egli, a fissare i luoghi di questi accampamenti: giacchè sarebbe un imprendere l' impossibile ». Ma almeno si può osservare, che siccome questi accampamenti si trovano sulla strada che gli Israeliti seguirono andando dal Sinai a Cades-Barne, che giaceva al settentrione per riguardo al Sinai, ne risulta che quegli accampamenti dovevano essere al settentrione del Sinai ed al mezzogiorno di Cades-Barne; e questa pure è la posizione che il p. Calmet dà ad essi sulla sua carta.

Mosè osserva che, essendo i figliuoli di Israele partiti dal Sinai, la nuvola che li conduceva e che arrestandosi notava il luogo in cui si dovevano fermare,

(1) *Exod.* xix. 1. 2; *Num.* xxxiii. 15. — (2) *Num.* xxxiii. 16. —
(3) *Num.* x. 33; xi. 3. — (4) *Comment.* sui Numeri, xxxiii. 16. —
(5) *Num.* xl. 3.

s'arrestò nella solitudine di *Pharan*⁽¹⁾; e da ciò il p. Calmet conchiude, che l'accampamento dei Sepolcri di Concupiscenza doveva essere nel deserto di *Pharan*⁽²⁾. Altrove egli osserva⁽³⁾ « che *Pharan* è il nome di alcune montagne nei dintorni del Sinai, e nota anche vasti campi posti alle falde di questo monte »; cioè verso il settentrione discendendo al Mediterraneo.

Essendo gli Israeliti in viaggio dal Sinai ai Sepolcri di Concupiscenza, sollevossi un mormorio del popolo contro il Signore, ed il Signore mandò contro di esso un fuoco che divorò la estremità del campo. Il luogo in cui ciò avvenne fu chiamato da questo *Thab-era*⁽⁴⁾, cioè l'*Incendio*. « S. Girolamo⁽⁵⁾ crede che questo luogo sia quello stesso che fu dappoi appellato *Sepolcri di Concupiscenza*; ma noi non veggiamo la necessità, dice il p. Calmet⁽⁶⁾, di confondere questi due accampamenti. Quello dell'incendio è appellato in ebraico *Thab-era*, e quello dei Sepolcri della Concupiscenza *Kibrot-Hatthaava* ». Si possono piuttosto, come sembra, distinguere questi due luoghi, senza dover dire che il primo sia stato il luogo di un accampamento come il secondo. Almeno è certo che il luogo appellato *Thab-era* non dee nè punto nè poco essere novcrato fra quelli dei quarantadue accampamenti, il decimoterzo dei quali fu appellato *Sepolcri di Concupiscenza*. Questo luogo ebbe il nome dalla moltitudine degli Israeliti che vi perirono e vi furono sepolti, dopo aver mangiato la carne con cui avevano desiderato di saziarsi⁽⁷⁾.

Partendo dai Sepolcri di Concupiscenza gli Israeliti se ne andarono ad *Haseroth*⁽⁸⁾, decimaquarta stazione. « Questo luogo doveva essere, al dir del p. Calmet⁽⁹⁾, vicino a *Cades-Barne*; e noi siamo d'avviso, soggiunge egli, che sia lo stesso che *Haserim*, o, come leggono i Settanta, *Haseroth*, stanza degli Enei, che di là si estendevano fino a *Gaza*⁽¹⁰⁾. Questa voce ebraica חֲצֵרֹת, o חֲצֵרֹת, significa i villaggi ed i borghi non murati, e quelli principalmente dei popoli dell'Arabia, come appare da più di un luogo della Scrittura⁽¹¹⁾.

XIV.²
Haseroth.

(1) Num. x. 12. — (2) Comm. sui Numeri, x. 12. 33. — (3) Comm. sulla Genesi, xiv. 6. — (4) Num. xi. 3. — (5) Hieron. ad Fabiol. de quadraginta Mansion. in deserto, mans. 13. — (6) Comm. sui Numeri, xi. 3. — (7) Num. xi. 34. — (8) Num. xi. 34; xxxiii. 17. — (9) Comm. sui Numeri, xxxiii. 17. — (10) Deut. ii. 23. — (11) Gen. xxv. 16:

E se si vuole un luogo particolare appellato חצור in singolare, חצרות in plurale, si può assegnare חצור, che era la più considerabile di tutte le città dell'intero distretto del mezzogiorno della terra di Chanaan (1). Giosnè mette חצור e *Cades* come vicine (2). Questa città è appellata altrimenti *Hesron* (3); e fu data alla tribù di Giuda (4) ».

Sembra che il p. Calmet confonda qui molti luoghi differenti. Giosnè distingue la città di *Asor* congiunta a *Cades* da quell'altra città appellata *Asor*, o *Carioth-Hesron* (5). E queste due città di *Asor*, poste nella tribù di Giuda, sono assai diverse da quell'altra potente città, nominata per essa *Asor*, che giaceva non già al mezzogiorno, ma al settentrione della terra di Chanaan nella divisione di Neplthali (6). D'altronde la serie degli avvenimenti mostrerà che gli Israeliti non vennero a *Cades-Barne* se non posciachè furono venuti da *Haseroth* a *Rethma*, che fu la decimaquinta stazione, d'onde noi conchiudiamo che *Haseroth* e *Rethma* erano in sulla via che conduceva dal Sinai a *Cades-Barne*, e che per conseguenza *Haseroth* era non già sulle frontiere del paese di Chanaan, ma nel seno del deserto dell'Arabia, al settentrione del Sinai e dei Sepolcri di Concnpiseenza, ma al mezzogiorno di *Rethma* e di *Cades-Barne*.

Da *Haseroth* gli Israeliti si portarono adunque a *Rethma* (7), decimaquinta stazione; o piuttosto Mosè dice solamente nel capo XIII del libro dei Numeri, che essendo i figliuoli d'Israele partiti da *Haseroth*, vennero ad accamparsi nel deserto di *Pharan* (8); e ci fa capire che di là egli per ordine del Signore spedì dodici deputati per osservare il paese di Chanaan. Ma nel capo XXXIII dice espressamente che essendo i figliuoli d'Israele partiti da *Haseroth* andarono ad accamparsi a *Rethma*; e nel Deuteronomio (9) ci narra che i dodici deputati furono spediti da *Cades-Barne*. *Rethma* doveva adunque essere nel deserto di *Pharan* presso a *Cades-Barne*. Così la

xv.
Rethma, presso
a Cades-
Barne.

« Isti sunt filii Israelis, et hæc nomina per castella (Hebr.: חצירות) et oppida eorum ». Isai. XLII. 11: « In domibus (Hebr.: חצירות) habitabit Cedar ».

(1) Jos. XI. 10. — (2) Id. xv. 23. — (3) Ibid. 3. — (4) Ibid. 21. 25. — (5) Ibid. 21. 23. 25. — (6) V. il Comen. stesso del p. Calmet sopra Giosnè, XI. 1. e xv. 3. — (7) Num. XXXIII. 18. — (8) Num. XII. 1 et seqq. — (9) Deut. I. 19 et seqq.

pensa anche il p. Calmet: « Questo luogo, dice egli ⁽¹⁾, giaceva nel deserto di Pharan al par di Cades-Barne, ove si portarono ne' seguenti giorni. Barradio vuole altresì (aggiugne egli) che *Rethma* sia stato il nome di quella parte del deserto di Pharan in cui era situato Cades-Barne; ma noi non veggiamo scorcio alcuno nel distinguere queste due stazioni. Il testo samaritano inserisce nel capo XIII del libro dei Numeri un lunghissimo passaggio, tratto, come pare, dal capo 1.^o *vv.* 20, 21 e 22 del Deuteronomio, in cui Mosè racconta che, essendo arrivato a Cades-Barne sulle frontiere del paese di Chanaan, dice agli Israeliti che non avevano che ad entrarvi, ed a porsi in possesso di quella terra che Dio aveva loro promessa; ma che essendo tutto il popolo venuto a trovarlo, lo aveva pregato di aderire che si mandassero innanzi alcune persone per esaminare la natura, le qualità, le forze del paese, e per sapere quali fossero gli accessi più facili, ed a qual città bisognasse volgersi. Tutte queste particolarità non si trovano nè nel testo ebraico del libro dei Numeri, nè nella versione dei Settanta. La enumerazione delle quarantadue stazioni, riferite da Mosè al cap. XXXIII, non contiene nemmeno essa alcun cenno di Cades-Barne; eppure, come lo osserva il p. Calmet ⁽²⁾, è la stazione che sembra essere più celebre dopo quella del Sinai. Non sarebbe questa una ommissione dell'amanuense? e Mosè non avrebbe detto che gli Israeliti vennero da *Haseroth* a *Rethma*, e da *Rethma* a *Cades-Barne*? Nel Deuteronomio ⁽³⁾ Mosè dice che gli Israeliti rimasero per lunga pezza a Cades-Barne. Si trova pure un vestigio di questa stazione nello stesso libro dei Numeri ⁽⁴⁾, ove si dice che i deputati tornarono verso Mosè a *Cades*, nel deserto di *Pharan*.

Questo deserto di *Pharan* in cui era Cades doveva essere diverso da quello di cui abbiamo parlato, e che era dalla parte del Sinai; giacchè Mosè descrivendoci il cammino degli Israeliti dal Sinai fino a *Cades*, li conduce dal Sinai al deserto di *Pharan* ⁽⁵⁾, dal deserto di *Pharan* ad *Haseroth* ⁽⁶⁾, e da *Haseroth* al deserto di *Pharan*, ove era Cades ⁽⁷⁾.

(1) Comm. sui Numeri, XIII. 1. — (2) Comm. sui Num., XXXIII. 17. — (3) Deut. I. 46. — (4) Num. XIII. 27. — (5) Id. X. 12. — (6) Id. XI. 54. — (7) Id. XIII. 1. 27.

Il luogo chiamato *Rethma* nel deserto di Pharan presso a Cades non si trova in alcun altro libro della Scrittura. La versione dei Settanta legge *Rathama*; ed Aquila lo traduce *un ginepro*, perchè tale è il significato della voce ebraica, come lo nota il p. Calmet⁽¹⁾. Ma Simmaco la spiega per un luogo coperto, *umbraculum*.

« Per riguardo alla vera situazione di *Cades-Barne*, essa è ordinariamente fissata, dice il p. Calmet⁽²⁾, press' a poco in uguale distanza dal mar Morto e dal Mediterraneo. Ma siccome il ealdeo la appella sempre *Recem*, che è lo stesso che *Petra*, capitale dell'Arabia-Petrea, ed Eusebio⁽³⁾ ci assicura che è congiunta alla città di Petra, cioè è vicina, crediamo di doverla approssimare sempre più al mar Morto, e collocarla nel paese, o sulle frontiere di Edom, non lungi dalla salita degli Scorpioni. Strabone⁽⁴⁾ mette Petra in distanza di tre o quattro giornate da Gerico, e Plinio⁽⁵⁾ in distanza di centotrentacinque miglia da Gaza, e di seicento miglia dal golfo Persico ». Ma da queste distanze istesse risulta che Petra, capitale dell'Arabia, doveva essere assai lontana dal mar Morto sia verso l'oriente, sia verso il mezzogiorno, e per conseguenza assai lontana anche da Cades-Barne. Dal che concludiamo che questa città doveva essere al tutto differente dal luogo appellato *Petra*, che Eusebio mette vicino a Cades-Barne. Siamo d'avviso che vi possa essere nelle vicinanze di Cades-Barne sulle frontiere di Chanaan un luogo appellato *Petra*, il cui nome sarà stato confuso con quel di Petra capitale dell'Arabia. Crediamo altresì che questo luogo nominato *Petra* sulle frontiere di Chanaan sia quello di cui si è parlato nel libro dei Giudici⁽⁶⁾, e nel quarto libro dei Re⁽⁷⁾; e preferiamo l'opinione comune che mette Cades-Barne presso a poco in eguale distanza dal mar Morto e dal Mediterraneo, cioè al 31° 15' di latitudine, e 52° 45' di longitudine.

La posizione di Cades-Barne giova a determinare le stazioni che precedono cominciando da quella del Sinai, e servirà anche a determinare le stazioni che seguiranno

(1) Comm. sui Numeri, xxxiii. 18. — (2) Comm. sui Numeri, xiiii. 27. — (3) Euseb. in *Locis. in Kōd̄m̄is et in Bap̄n̄is*. — (4) Strab. l. xvi.

— (5) Plin. l. vi. c. 28. Vide Cellar. in *Arabia lib.* iii. c. 14, ubi Plinium emendat. — (6) Judic. i. 36. — (7) 4. Reg. xiv. 7.

fino a Moseroth presso il monte Hor, il quale, come si vedrà, doveva essere poco lontano da Cades, verso il sud-orientale; d'onde segue che gli Israeliti partendo da Cades fecero dalla parte occidentale un circuito che li ha ricondotti verso il monte Hor, presso a Cades. È pure questa la supposizione del p. Calmet; ma però con qualche differenza, come noi spiegheremo.

Da Rethma presso a Cades-Barne, o piuttosto da Cades-Barne presso a Rethma, gli Israeliti vennero a *Remmon-Phares*, decimasesta stazione⁽¹⁾. Questo luogo è sconosciuto; ma Mosè c' insegna⁽²⁾ che gli Israeliti uscendo da Cades-Barne tornarono nel deserto per la via che conduce al mar Rosso, secondo l'ordine che ne avevano ricevuto dal Signore, *Revertimini in solitudinem per viam maris Rubri*. Ora il mar Rosso si estendeva al sud-ovest di Cades-Barne; onde si può credere che gli Israeliti uscendo da Cades-Barne voltassero all'occidente, e che in tal guisa Remmon-Phares potesse essere all'occidente di Cades-Barne.

Da Remmon-Phares gli Israeliti vennero a *Lebna*⁽³⁾, decimasettima stazione. La Scrittura parla spesso di una città di questo nome, che era nella parte meridionale della tribù di Giuda. Eusebio e s. Girolamo⁽⁴⁾ la mettono nei dintorni d'Eleutheropoli; «ma noi crediamo», dice il p. Calmet⁽⁵⁾, che fosse più inoltrata verso il mezzogiorno. Era un luogo di considerabile fortezza, posciachè Sennacherib ne formò l'assedio⁽⁶⁾. Nè veggiamo sconcio alcuno, continua egli, nel dire che gli Ebrei fossero accampati nei dintorni di questa città, posciachè Mosè ci dice che occuparono molto tempo nel girare intorno ai monti di Seir⁽⁷⁾, e posciachè si dee considerare la posizione degli altri vicini accampamenti. Lebna era tra Cades-Barne e Gaza, come si vede in Giosnè⁽⁸⁾. Quest'è ciò che ha determinato il p. Calmet a mettere Remmon-Phares tra Lebna al settentrione e Rethma al mezzogiorno. Ma lo stesso testo di Giosnè citato dal p. Calmet prova che Lebna era una città de' Chananei, ed anche una città reale; il che può dare occasione a dubitare che

XVI.^a
Remmon-
Phares.

XVII.^a
Lebna.

(1) Num. XXXIII. 19. — (2) Num. XIV. 25; Deut. I. 40; II. 1. — (3) Num. XXXIII. 20. — (4) Euseb. et Hieron. in Locis. — (5) Comm. sui Numeri, XXXIII. 20. — (6) 4. Reg. XIX. 8. — (7) Deut. II. 1. — (8) Jos. I. 29. 41.

gli Israeliti abbiano posti gli accampamenti nei dintorni di questa città: giacchè l'ordine del Signore era di tornare nel deserto per allontanarsi dai Chananici⁽¹⁾, onde è quasi inverisimile che la nuvola che dirigeva il cammino degli Israeliti gli abbia allora condotti dalla parte dei Chananici. V' ha piuttosto luogo a credere che siccome Remmon-Phares doveva essere all'occidente di Cades-Barne, il luogo detto Lebna, di cui qui si parla, dovesse essere all'occidente di Remmon-Phares, cioè sulla strada che poteva condurre da Cades-Barne verso il mar Rosso, posciachè questa era la via che Dio aveva loro ordinato di prendere, *Revertimini in solitudinem per viam maris Rubri*; ed allora bisognerà dire che questo luogo nominato *Lebna* nel deserto dell'Arabia doveva essere differentissimo dalla città di *Lebna* situata nella terra di Chanaan.

XVIII.²
Ressa.

Da Lebna gli Israeliti vennero a *Ressa*⁽²⁾, diciottesima stazione. « Di questo luogo non si trova nessun'altra menzione nella Scrittura, onde è assai malagevole, dice il p. Calmet⁽³⁾, di fissarne la posizione. Si trova *Geressa* nell'Arabia, e *Caphar-orsa*, che hanno qualche relazione con *Ressa*. Grozio⁽⁴⁾ è d'avviso che *Caphar-orsa* tragga il suo nome dai *Caphthorims*, i quali abitarono da *Haserim*, o *Haseroth* fino a *Gaza*. Giuseppe⁽⁵⁾ dice che avendo Antigono fatto levar l'assedio di Massada prese il castello di *Ressa*. Si legge nella vita di s. Harione che questo santo convertì tutta la città di *Ressa*, posta tra Gaza e Cades. Thevenot parla della città di *Risc*, sulla via dall'Egitto a Gaza ». Il p. Calmet suppone che questa stazione fosse vicina alle frontiere del paese di Chanaan, a mezzodì della celebre città di Lebna, ed all'occidente di Cades-Barne. Crediamo che questa stazione esser dovesse lontana dalle frontiere del paese di Chanaan e più all'occidente di Cades, ma in tal maniera che poteva essere ugualmente sulla strada che dall'Egitto conduce a Gaza.

XIX.²
Ceelatha.

Da *Ressa* gli Israeliti si trasferirono a *Ceelatha*⁽⁶⁾, diciannona stazione. « Questo luogo ci è interamente sco-

(1) Num. XIV. 25. — (2) *Id.* XXXIII. 21. — (3) Comm. su questo luogo del libro dei Numeri. — (4) *Grot. in Deut.* II. 23. — (5) *Joseph. de Bello* I. I. c. 12. — (6) Num. XXXIII. 22.

noscinto, dice il p. Calmet⁽¹⁾, a meno che non sia lo stesso che *Ceila*, di cui si è parlato soventi volte nei libri dei Re⁽²⁾; ma quest' ultima città era un po' troppo inoltrata nel paese. Eusebio la colloca all' oriente di Elen-theropoli andando ad Hebron ». Si potrebbe aggiugnere che il nome ebraico dell' una ha poca relazione con quello dell' altra⁽³⁾. Ma la posizione sola di *Ceila* nella terra di Chanaan basta per chiarire che essa dee essere diversa da *Ceelatha*, che certamente non dovea essere nella terra di Chanaan. Il p. Calmet la colloca sulle frontiere al settentrione di Ressa ed all' occidente della celebre città di Lebna. Quanto a noi, crediamo che dovesse essere assai lontana da questa posizione; e la situeremmo piuttosto all' occidente di Ressa, declinando verso il mezzogiorno, e seguendo sempre la via che era stata ordinata a Mosè⁽⁴⁾, ossia quella che conduceva da Cades-Barne al mar Rosso.

Da *Ceelatha* gli Israeliti se ne vennero al monte di *Sepher*⁽⁵⁾, ventesima stazione. « Noi non conosciamo questa montagna, dice il p. Calmet⁽⁶⁾; la Scrittura non ne parla in verun altro luogo. Crederei, aggiugne egli, che *Cariath-Sepher*, o la città di *Sepher*, fosse situata su questo monte, se non vi fosse differenza tra il modo con cui questi due nomi sono scritti nell' ebraico⁽⁷⁾ ». Ma d' altronde *Cariath-Sepher* era nella terra di Chanaan, ed il monte di *Sepher*, di cui qui si parla, non vi doveva essere. Il p. Calmet lo mette vicino alle frontiere del paese di Chanaan, mentre noi siamo d' avviso che fosse in mezzo al deserto dell' Arabia, forse al mezzogiorno di *Ceelatha*: giacchè dopo aver camminato all' occidente dopo Cades, gli Israeliti dovevano avanzarsi verso il mezzogiorno per inoltrarsi nel deserto, giusta l' ordine del Signore, *Revertimini in solitudinem*.

Dal monte di *Sepher* gli Israeliti si portarono ad *Arada*⁽⁸⁾, ventesimaprima stazione. « Noi siamo d' avviso, dice il p. Calmet⁽⁹⁾, che *Arada* sia lo stesso che *Addar*. Giosuè ci parla di *Addar* nel descrivere i con-

xx.^a
Il monte di
Sepher.

xxi.^a
Arada.

(1) Comm. su questo luogo. — (2) 1. Reg. xxiii. 1 et seqq. — (3) קְעִילָה, *Ceelatha*. קְעִילָה, *Ceila*. — (4) Num. xiv. 25; Deut. i. 40; II. 1. — (5) Num. xxxiii. 25. — (6) Comm. su questo luogo. — (7) שֵׁפֶר, *mons Sepher*. קְרִיַת שֵׁפֶר, *Cariath-Sepher*. — (8) Num. xxxiii. 24. — (9) Comm. su questo luogo.

fini meridionali della terra di Chanaan. Egli dice⁽¹⁾ che la linea la quale da questa parte separa questo paese dall' Arabia, passa per Sina, *Cades-Barne*, *Esron*, *Addar* e *Carcaa*. Mosè la descrive ad un dipresso nella stessa maniera⁽²⁾. Dalla salita di Acrabim, o dello Scorpione, essa passa da *Cades-Barne*, *Addar*, *Assmona*. Giosuè appella altrove *Hered*⁽³⁾ la città che qui è nominata *Arada*, e la mette vicina a *Lebna*. Son d' avviso (prosegue il p. Calmet) che questa sia quell' istessa che nella Genesi è appellata *Barad*⁽⁴⁾. Mosè dice che il pozzo di colui che vive e vede è tra *Cades* e *Barad*. Il re di *Arad* assalì gli Israeliti quand' egli si portarono nel deserto di *Cades* per la seconda volta⁽⁵⁾, e li insegnò fino ad *Horma*. Euschio colloca *Arad* presso al deserto di *Cades* in distanza di venti miglia da *Hebron* e di quattro miglia da *Malatis*, o *Malata*, che, come pare, è la stessa di *Maccloth*, ove gli Israeliti andarono ad accamparsi uscendo da *Arada*. Ecco come la pensa il p. Calmet; e questo è ciò che gli diede occasione di far camminare gli Israeliti sempre sulle frontiere della terra di Chanaan da *Cades-Barne* fino ad *Arada*. Ma abbiamo fatto osservare che gli Israeliti nascendo da *Cades-Barne* dovettero allontanarsi dalla terra di Chanaan per inoltrarsi nel deserto per mezzo della via che conduceva da *Cades-Barne* al mar Rosso; nè possiamo credere che così presto si sieno avvicinati a questo paese, principalmente per andare ad accamparsi vicino ad una città occupata dai Chanaanei, e forse allora città reale, come lo era quando vennero per la seconda volta a *Cades*; d' altronde *Arada*, *Arad* ed *Addar* si scrivono diversamente in ebraico⁽⁶⁾, e ci sembra assai dubbioso che questo possa essere il nome di un solo e medesimo luogo: ci piace piuttosto di credere che il luogo appellato qui *Arada* fosse in mezzo al deserto dell' Arabia, forse al mezzo-giorno del monte di *Sepher*, giacchè ci sembra verisimile che quanto più gli Israeliti si avanzavano, tanto più si inoltrassero nel deserto.

XVII.^a
Maccloth.

Da *Arada* gli Israeliti se ne andarono a *Maccloth*⁽⁷⁾, ventesimaseconda stazione. « Questo nome non si legge

(1) Jos. xv. 3 et seqq. — (2) Num. xxxiv. 4. — (3) Jos. xii. 14. — (4) Gen. xvi. 14. — (5) Num. xxi. 1. — (6) יִרְדָּן, *Arada*. יִרְדָּן, *Arad*. יִרְדָּן, *Adar*. — (7) Num. xxxiii. 25.

in altro luogo della Scrittura; ma Ensebio e s. Girolamo⁽¹⁾ parlano assai spesso di *Malatis*, o *Malata*, che era in distanza di quattro miglia da Arad, e di ventiquattro miglia da Hebron. Credo, dice il p. Calmet⁽²⁾, che questa istessa città sia appellata *Molada* in Giosuè⁽³⁾, che sia stata conceduta alla tribù di Ginda, e che forse anche sia la *Maliatta* di Tolomeo. Ci sembra assai dubbioso che *Maceloth* fosse lo stesso luogo che *Molada*; v'ha poca somiglianza tra questi due nomi nell'ebraico⁽⁴⁾; e non pare che gli Israeliti si sieno inoltrati fin nelle vicinanze di una città che doveva essere nella terra di Chanaan. Collocheremmo piuttosto *Maceloth* nel deserto dell'Arabia; essa poteva essere situata al mezzodì di Arada.

Da *Maceloth* gli Israeliti si trasferirono a *Thahath*⁽⁵⁾, ventesimaterza stazione. Il p. Calmet⁽⁶⁾ confessa di ignorare la situazione di questo luogo; ma sulla sua carta ne determina la posizione e quella dei due seguenti, notando la situazione di *Hesmona*, che fu il luogo della ventesimasesta stazione; e siccome egli suppone che *Hesmona* fosse al mezzodì di Arada, mette *Thahath* al settentrione di *Hesmona* ed al mezzogiorno di Arada, sulle frontiere dell'Arabia. Noi supponiamo che *Thahath* giacesse nell'arabo deserto, forse al mezzogiorno di *Maceloth*.

xxii.^a
Thahath.

Da *Thahath* gli Israeliti se ne vennero a *Thare*⁽⁷⁾, ventesimaquarta stazione. Il p. Calmet confessa⁽⁸⁾ che questo luogo è ignoto; ed osserva solamente che Tolomeo parla di *Cletarro* in questo paese, cioè nell'Arabia. È ancora dalla posizione di *Hesmona* che il p. Calmet determina quella di *Thare*, che conduce alle sponde dell'Arabia. Supponiamo che questo luogo fosse nell'Arabia medesima, forse al mezzodì, od all'occidente di *Thahath*, cioè sulla via che poteva ricondurre gli Israeliti verso Asiongaber.

xxiv.^a
Thare.

Da *Thare* gli Israeliti si trasportarono a *Methca*⁽⁹⁾, ventesimaquinta stazione. « Non sarebbe mai questa, dice il p. Calmet⁽¹⁰⁾, *Moca*, città dell'Arabia-Petrea, conosciuta

xxv.^a
Methca.

(1) Vide Euseb. in *Locis ad Asaron-Thamar et Arad*. — (2) Comm. sui Numeri, xxxiii. 25. — (3) Jos. xv. 26. — (4) מַכֶּלֶת, *Maceloth*. מוֹלָדָה, *Molada*. — (5) Num. xxxiii. 26. — (6) Comm. su questo luogo. — (7) Num. xxxiii. 27. — (8) Comm. su questo luogo. — (9) Num. xxxiii. 28. — (10) Comm. su questo luogo.

per mezzo di una medaglia d'Antonino Pio⁽¹⁾? » Il p. Calmet colloca Methea sulle sponde dell'Arabia presso ad Hesmona, di cui stiamo per parlare; e noi supponiamo che essa fosse posta nell'Arabia medesima, e forse al mezzogiorno di Thare.

XXVI.²
Hesmona.

Da Methea gli Israeliti se ne vennero ad Hesmona⁽²⁾, ventesimasesta stazione. « Questa città, dice il p. Calmet⁽³⁾, era limitrofa tra l'Egitto e la tribù di Giuda, e posta nella parte più meridionale di questa tribù. Mosè la chiama Asemona nel cap. XXXIV⁽⁴⁾, ed essa è più conosciuta nella Scrittura sotto quest'ultimo nome ». Ma Asemona non è nota nella Scrittura se non pel testo del libro dei Numeri che abbiamo citato, in cui Mosè descrive i confini meridionali della terra di Chanaan, e da quello del libro di Giosuè⁽⁵⁾, in cui si trova la descrizione degli stessi confini. Nell'ebraico di questi due testi si scorge che il nome di Asemona somiglia poco a quello di Hesmona⁽⁶⁾. Sembra che gli Israeliti non tornassero sulle frontiere della terra di Chanaan se non allorchando fecero ritorno per la seconda volta a Cades: giacchè non avrebbero potuto tornare sulle frontiere della terra di Chanaan senza esporsi ad essere attaccati di bel nuovo dai Chananei; e dopo la partenza da Cades-Barne non li veggiamo attaccati dai Chananei se non quando tornarono a Cades nel deserto di Sin. Noi crediamo che Hesmona, luogo della ventesimasesta stazione degli Israeliti, dovesse essere nell'Arabia, al mezzogiorno forse di Methea.

XXVII.²
Moseroth.

Da Hesmona gli Israeliti si trasferirono a Moseroth. V'ha qui una qualche difficoltà sul luogo della ventesimasettima stazione. Si disse nel libro dei Numeri⁽⁷⁾ che gli Israeliti vennero da Hesmona a Moseroth, da Moseroth a Bene-Jaacan, da Bene-Jaacan a Gadgad, e da Gadgad a Jetebatha; ma nel Deuteronomio⁽⁸⁾, secondo l'ebraico, i Settanta e la Volgata, si è detto che vennero da Beroth-Bene-Jaacan a Mosera, da Mosera a Gadgad, e da Gadgad a Jetebatha. « Si può credere,

(1) *Apud Cellar. l. III. c. 14 Arabia.* — (2) *Num. xxxiii. 29.* — (3) *Comm. su questo luogo.* — (4) *Num. xxxiv. 4.* — (5) *Jos. xv. 4.* — (6) *עֲסֶמֶן, Gatsmona. חֶסְמוֹנָה, Hhadmona.* — (7) *Num. xxxiii. 30 et seqq.* — (8) *Deut. x. 6. 7.*

dice il p. Calmet⁽¹⁾, che nell'uno o nell'altro di questi due luoghi v'ha trasposizione di una parola ». Ed altrove⁽²⁾ egli aggiugne: « Invano i ebriosatori si decervellano per conciliare questa diversità, gli uni ricorrendo alla moltiplicazione delle stazioni di nuo stesso nome, e gli altri a dar molti nomi ad una sola stazione; mi sembra partito più ingenuo il confessare che qui v'ha la trasposizione di un termine, e che i copisti posero *Beroth-Bene-Jaacan* prima di *Mosera*, invece di mettere *Mosera* prima di *Beroth-Bene-Jaacan*. È naturale il seguir l'ordine delle stazioni che Mosè si è applicato a darcì nel libro dei Numeri, anzichè attaccarsi ad un passo separato, in cui non parla che in passando, di una parte di queste stazioni. Il samaritano è qui perfettamente simile al libro dei Numeri; ma i Settanta e la Volgata ci mettono *Beroth-Bene-Jaacan* innanzi a *Mosera* al par del testo ebraico ». Il p. Calmet suppone adunque che gli Israeliti vennero da Hesmona a Moseroth, e da Moseroth a Beroth-Bene-Jaacan, secondo quel che è notato nel libro dei Numeri. Prima di aver veduto il testo samaritano citato qui dal p. Calmet, noi avevamo inclinato a preferire il cammino indicato dal testo ebraico nel Deuteronomio; ma vedremo che questo testo presenta un'altra difficoltà che non si trova nel testo samaritano, in guisa che, considerato il tutto, preferiamo qui la via indicata dal testo samaritano nel Deuteronomio, interamente conforme a quella che si trova nel libro dei Numeri. *Moseroth* sarà dunque il luogo della ventesimasettima stazione.

Questo luogo è appellato *Mosera* nel testo ebraico del Deuteronomio, e quivi si dice che Aronne morisse e fosse sepolto: *In Mosera, ubi Aaron mortuus ac sepultus est*⁽³⁾. Ma in un altro luogo dello stesso libro⁽⁴⁾, e in due luoghi del libro dei Numeri⁽⁵⁾, Mosè dice che Aronne morì sul monte *Hor*. Per conciliare questo passo il p. Calmet dice: « Il luogo dell'acampamento poteva essere chiamato *Mosera*, e situato a' piedi del monte *Hor*. Nè fu in questo viaggio, che noi desideriamo, che Aronne morì, ma nel ritorno, allorquando gli Ebrei si trovarono

(1) Comm. sui Numeri, xxxiii. 30. — (2) Comm. sul Deuter. x. 6. —

(3) *Deut.* x. 6. — (4) *Id.* xxxiii. 30. — (5) *Num.* xx. 25 et seqq.; xxxiii. 38.

di nuovo nello stesso accampamento di *Mosera*, o piuttosto nello stesso distretto di *Moseroth*; giacchè v'ha qualche verisimiglianza che questa volta non si approssimassero così da vicino al monte Hor. Troviamo una città di *Massarta* nei dintorni di Petra nell'Arabia; e questa potrebbe essere *Moseroth*, o *Mosera*. Ci piace di supporre colla maggior parte degli interpreti che *Moseroth* o *Mosera* o erano vicini, od anche lo stesso luogo⁽¹⁾. Ciò che viene appresso mostrerà che il monte Hor, a' piedi del quale il p. Calmet pone *Moseroth* o *Mosera*, poteva non essere lontano da Cades-Barne, che Eusebio mette vicino a Petra, e che doveva essere al sud-ovest di Cades.

Ma nulla prova che gl'Israeliti sieno tornati a *Moseroth*, ed è solamente certo che non fu a questa prima stazione di *Moseroth* che Aronne morì, ma che fu a quella del monte Hor. Il testo samaritano non solo non nota alcun legame tra i luoghi di queste due stazioni, ma mostra ciò che ha potuto dar luogo ai copisti di riferire ad una ciò che all'altra appartiene. Ecco ciò che si legge nel testo samaritano del Deuteronomio: *I figliuoli d'Israele partirono da Moseroth e vennero ad accamparsi a Bene-Jaacan; di là partendo si trasferirono a Gadgad; di là partendo vennero a gittar gli accampamenti a Jelebatha, che è una terra intersecata da valli in cui si trovano acque; di là partirono e si accamparono ad Hebroza; di là partirono e vennero ad accamparsi ad Asiongaber; di là partirono e vennero ad accamparsi al deserto di Sin, cioè a Cades; di là partendo andarono a por gli accampamenti al monte Hor. Qui vi morì Aronne e fu sepolto, ed Eleazaro suo figliuolo gli succedette negli uffizii del sacerdozio.* Si vede che ciò è perfettamente conforme al racconto del libro dei Numeri. L'ebraico testo del Deuteronomio non dice espressamente che Aronne sia morto a Mosera, ma dice, al par del samaritano, *ivi Aronne morì*. Questo avverbio *ivi* si riferisce necessariamente al luogo che si trova dapprima nominato; ma se un amanuense per isbaglio lo trasporta vicino ad un altro luogo, si riferirà ugualmente a quest'altro luogo,

(1) Comp. sui Numeri, XXXIII. 30.

e porrà anche la morte d'Aronne in luogo affatto diverso da quello in cui essa accadde. V'ha tutta la probabilità di credere che per un simile sbaglio nel testo ebraico del Deuteronomio ella si trovi fissata a Mosera nel capo X, mentre nel capo XXXII dello stesso libro Mosè ripete che *Aronne morì sul monte Hor*. Lasciamo adunque che Aronne morì sul monte Hor, e non ci diamo cura di avvicinare Moseroth, che dee soltanto trovarsi in sulla via che può condurre da Cades, situato sui confini di Chanaan, fino ad Asiongaber sulle sponde del golfo Elanitico, cioè dal settentrione al mezzodi.

Da Moseroth gl'Israeliti si portarono a *Bene-Jaacan*. Questo nome significa i figliuoli di Jaacan, e nel testo ebraico del Deuteronomio questo luogo è appellato *Beroth-Bene-Jaacan*, i Pozzi-dei-figliuoli-di-Jaacan; nella Volgata *Beroth-filiorum-Jaacan*(¹). Fu dunque questo il luogo della ventesimottava stazione degli Israeliti; esso poteva giacere al mezzogiorno di Moseroth; e questa è pure la posizione dattagli dal padre Calmet. Il nome di *Beroth* non si trova nel libro dei Numeri.

XXVIII.^a
Beroth-bene-
Jaacan.

Da Beroth-bene-Jaacan gli Israeliti si portarono al monte di *Gadgad*, o *Gadgada*(²), ventesimanona stazione. « Si ignora, come dice il p. Calmet, la vera situazione di questa montagna. Il testo ebraico d'oggi legge *ai cavi di Gadgad*. Ma i Settanta hanno letto come la Volgata, *al monte di Gadgad*. Una lieve differenza nell'ebraico forma queste due lezioni(³). Origene legge *Galgat*(⁴). Eusebio dice solamente che *Gadgada* era nel deserto e sembra che lo confonda con *Jetebatha* quando dice che *vi sono in questo luogo torrenti d'acqua*, il che Mosè ci riferisce di *Jetebatha*, che è la stazione che segue Gadgad ». Il p. Calmet suppone che Gadgad fosse al mezzodi di Moseroth, cioè sulla via che conduceva da Moseroth ad Asiongaber. *Gadgad* è così nominata nel testo ebraico del libro dei Numeri; si legge *Gadgada* nell'ebraico del Deuteronomio.

XXIX.^a
Monte
di Gadgad.

Da Gadgad, o Gadgada, gl'Israeliti se ne andarono a *Jetebatha*(⁵), trentesima stazione. « Non sarebbero già questi, dice il p. Calmet(⁶), i Sepolcri di Concupiscenza?

XXX.^a
Jetebatha.

(1) יַבְנֵי יַעֲקֹב, *Jaacan*, o *Jakan*. — (2) Num. XXXII. 31, 32; Deut. x. 7. —

(3) יַבְנֵי יַעֲקֹב. — (4) Orig. Homil. XXVII. in Num. — (5) Num. XXXII. 33; Deut. x. 7. — (6) Com. sui Numeri, XXXII. 33.

Si può scriverlo così: *Je-taabatha*. Non ne sappiamo altro se non che questo era un luogo in cui abbondava l'acqua⁽¹⁾. Ma in ebraico *Je-taabatha* significando i *Cumuli di Concupiscenza*, differisce non solo da *Jetebatha*, ma anche da *Kibrot-hatthaava*⁽²⁾, che significa i *Sepolcri di Concupiscenza*, ed il p. Calmet stesso distingue sulla sua carta *Jetebatha* dai *Sepolcri di Concupiscenza*. Egli colloca *Jetebatha* al mezzogiorno di Gadgad, tendendo verso *Asiongaber*.

XXXI.^a
Hebrona.

Da *Jetebatha* gl' Israeliti vennero ad *Hebrona*, trentacinquesima stazione⁽³⁾. « Ignoto è questo luogo », al dir del p. Calmet⁽⁴⁾. Si può solamente conghietturare che giacesse al mezzogiorno di *Jetebatha*, ed al settentrione di *Asiongaber*, e questa pure è la posizione che il p. Calmet le dà.

XXXII.^a
Asiongaber.

Da *Hebrona* gl' Israeliti si trasferirono ad *Asiongaber*⁽⁵⁾, trentesimaseconda stazione. « È importante, dice il p. Calmet⁽⁶⁾, di fissar questo luogo, di cui spesso si è parlato nella Scrittura, onde ciò che qui ne diremo sia detto per tutti i passi della medesima in cui esso si scontrerà. La Scrittura ci nota troppo chiaramente *Asiongaber* nell' Idumea e sul mar Rosso, perchè noi vogliamo cercarla altrove: *Classem fecit rex Salomon in Asiongaber, quae est juxta Ailath* (o *Elath*) *in littore maris Rubri, in terra Idumaeae*⁽⁷⁾. Eusebio e s. Girolamo la notano presso *Elath* sul mar Rosso. Chiamavasi ai loro tempi *Asia* od *Esia*. Giuseppe assicura⁽⁸⁾ che *Asiongaber* si chiamava a' suoi tempi *Berenice*, assai vicina alla città di *Elana*. Il Cellario sostiene che la città di *Berenice*, di cui parla Mela, è diversa da quella che Giuseppe ci dà per *Asiongaber*, e che questa doveva essere sul golfo *Elanitico*, e quella di Mela sul golfo *Eroopolita*, e dalla parte dell' Egitto, cioè sulla costa occidentale di questo golfo. Un tal sentimento ci sembra più verisimile; e noi siamo d' avviso che gl' Israeliti vennero da *Hebrona* ad *Elath*, od *Helan*, e di là ad *Asiongaber*, che poteva essere sulla punta del golfo *Elanitico*. Mosè non nota *Elath* nelle stazioni di cui

(1) *Deut. x. 7*: « In *Jetebatha*, in terra aquarum atque torrentium (Hebr.: *terra torrentium aquarum*) ». — (2) *שְׁבוּתָהּ*, *Jetebatha*. *עֵץ הַתְּבוּתָהּ*, *Tumuli Concupiscentiae*. *קְבוּרַת הַתְּבוּתָהּ*, *Sepulchra Concupiscentiae*. — (3) *Num. xxxiii. 34*. — (4) *Com. su questo luogo*. — (5) *Num. xxxiii. 35*. — (6) *Com. su questo luogo*. — (7) *3. Reg. ix. 26*. — (8) *Joseph. Antiqq. l. viii. c. 6*.

dà la enumerazione nel libro dei Numeri, ma la mette positivamente nel Deuteronomio: *Per viam campestrum de Elath et de Asiongaber venimus ad iter quod ducit ad desertum Moab*⁽¹⁾ ». Così si esprime il p. Calmet. Ma noi non crediamo che questo testo del Deuteronomio significhi che gli Israeliti si sieno arrestati ad Elath come ad Asiongaber; la connessione di questo testo con quel che lo precede e con quel che lo segue mostra abbastanza che Mosè parla non già di quello che accadde quando gli Israeliti vennero da Moseroth ad Asiongaber; ma di ciò che accadde allorquando, tornati da Asiongaber, a Cades, furono costretti a ripigliare la via che conduceva al mar Rosso⁽²⁾, cioè che li riconduceva verso Asiongaber, e di girare intorno al paese di Edom per la via della pianura di Elath e di Asiongaber, onde venir poscia al cammino che conduce al deserto di Moab: *Per viam campestrum de Elath et de Asiongaber venimus ad iter quod ducit ad desertum Moab*. Del resto noi siamo d'avviso col p. Calmet che Elath ed Asiongaber giacessero sul golfo Elanitico, e che Asiongaber potesse giacere sulla riva settentrionale di questo golfo, cioè al 29.° grado, 12 minuti di latitudine, ed al 32.° grado, 33 minuti di longitudine.

Da Asiongaber gli Israeliti si trasferirono al *deserto di Tsin*, cioè a *Cades*⁽³⁾, trentesimaterza stazione. Noi abbiamo già avvertito che questo deserto di *Tsin* era assai differente da quello di *Sin* posto sul mar Rosso⁽⁴⁾. « Abbiamo tentato di mostrare, dice il p. Calmet⁽⁵⁾, che *Cades* è lo stesso che *Cades-Barne*, od almeno che le città di *Cades*, o di *Cades-Barne*, erano nello stesso deserto di *Tsin*. Ecco adunque la seconda volta che gli Israeliti vennero a *Cades*; ma in queste due volte cglino si accamparono in luoghi ben diversi. La prima rimasero per lunga pezza a *Cades-Barne* senza aver difetto d'acqua; e la seconda proruppero nella mormorazione perchè ne mancavano, e Mosè ne la trasse loro da uno scoglio; quest'è il famoso accampamento delle Acque-di-Contraddizione⁽⁶⁾. Maria, sorella di Mosè, morì nello stesso luogo; e Mosè avendo

XXXIII.²
Cades nel deserto di Tsin.

(1) *Deut.* II, 8. — (2) *Num.* XXI, 4. — (3) *Id.* XXXIII, 36. — (4) Vedi ciò che fu detto sulla VIII.² stazione. — (5) *Com.* su questo luogo. — (6) *Num.* XX, 1 *et seqq.*

mandato a chiedere il passaggio al re dell' Idumea, questo principe glielo ricusò ».

È d' nopo il riferir qui quello che il p. Calmet dice per mostrare che Cades è lo stesso che Cades-Barne, o che almeno sono due luoghi viciniissimi, in occasione di quel che è detto nel libro dei Numeri, capo XIII, v. 27, che i dodici legati spediti ad esaminare la terra di Chanaan tornarono a Mosè, ad Aronne ed a tutta l' assemblea dei figliuoli d' Israele nel deserto di Pharan, cioè a Cades. « Si vide sopra al versetto 22, dice il p. Calmet, che i deputati degli Israeliti percorsero tutto il paese di Chanaan, cominciando dal deserto di Tsin, da cui erano partiti, sino a Rohob, all' estremità settentrionale di quella terra; si vede qui che al lor ritorno si portano di nuovo a Cades nel deserto di Pharan: onde bisogna conchiudere che Cades era o vicino al deserto di Tsin, od anche in questo deserto, e che Cades in questo luogo è lo stesso che Cades-Barne, posciachè è certo che gli esploratori partirono da Cades-Barne⁽¹⁾ per visitare la terra di Chanaan, e Mosè non cambiò accampamento durante la loro assenza. Finalmente egli stesso ci riferisce⁽²⁾ che rimase ancora per lunga pezza a Cades-Barne. Ma non è solo in questi luoghi che Cades e Cades-Barne sieno posti come sinonimi; ciò si nota ugualmente anco nella Genesi⁽³⁾. E certamente ci sembra, prosiegue il p. Calmet, che non si possa nulla dire di Cades che non si dica con verità anche di Cades-Barne. Essendo simili i nomi, la situazione e tutto il resto, bisogna conchiudere che sia la stessa città. Cades e Cades-Barne sono frontiere dell' Idumea⁽⁴⁾ e della terra di Chanaan, vicine a Sinna o a Sin, e al monte Hor, e ad Arad, e ad Horma⁽⁵⁾, presso la via ordinaria per andare dal mar Rosso ad Hebron, e da Hebron o dal paese di Chanaan al mar Rosso. Quando Mosè⁽⁶⁾ e Giosuè⁽⁷⁾ ci descrivono i confini meridionali della terra promessa, notano il deserto di Tsin, in cui si trovava la città di Sinna, e le città di Cades-Barne, di Addar

(1) *Deut.* 1. 19 et seqq. — (2) *Id.* 1. 46. — (3) *Gen.* xvi. 14; xx. 1. — (4) *Num.* xx. 16. — (5) Si paragoni il cap. xiv. dei *Num.*, in cui egli parla sempre di ciò che accadde allorquando gli Israeliti erano accampati a Cades-Barne, col cap. xx. e xxi. degli stessi *Num.*, ove ragiona di ciò che accadde quand' erano accampati al monte Hor presso Cades. — (6) *Num.* xxxiv. 4. — (7) *Jos.* xv. 1. 3.

e di Hasor (od Hesron), e non ci parlano mai di una seconda Cades diversa dall'altra. V' ha dunque tutta la verisimiglianza che la Scrittura non riconosca che una sola città di Cades, o Cades-Barne, che ora colloca nel deserto di Pharan, ed ora nel deserto di Tsin, perchè era in uno di questi deserti ed assai vicina all'altro. Questa opinione, la quale non riconosce che una sola città di Cades, è seguita da Eusebio, da s. Girolamo⁽¹⁾, e da un gran numero di valenti chiosatori⁽²⁾.

« Quelli che distinguono *Cades* da *Cades-Barne* si fondano principalmente su ciò che si vide accadere in Cades, ove il popolo cadde nella mormorazione perchè mancava d'acqua, laddove a Cades-Barne si trovava tutto ciò che era necessario ad un accampamento. Ma dobbiamo noi stupirci che nella vastità di un deserto si manchi d'acqua in un luogo, mentre essa è copiosa in un altro? » Così si esprime il p. Calmet.

Crediamo che la Cades del deserto di Tsin potesse essere diversa da Cades-Barne, o da Cades del deserto di Pharan, ma siamo altresì d'avviso che queste due Cades fossero assai vicine, e che questo potesse essere anche un luogo solo, una parte del quale si estendeva nel deserto di Tsin, e l'altra nel deserto di Pharan, ed era appellata *Cades-Barne*. Si potrebbe anche qui aggiugnere una novella prova per mostrare che Cades del deserto di Tsin doveva esser prossima a Cades-Barne; perchè essendo gli Israeliti venuti a Cades del deserto di Tsin, ed essendo di là passati al monte Hor, il re di Arad, che abitava nella terra di Chanaan⁽³⁾ verso il mezzogiorno, venne ad attaccarli perchè aveva sentito che Israele era quivi giunto per la via degli esploratori, *per exploratorum viam*. Ora come mai gl' Israeliti erano venuti per la via degli esploratori, se non perchè, venendo a Cades nel deserto di Tsin, si erano incamminati su quella stessa via che avevano preso i dodici esploratori, allorchando partendo da Cades-Barne erano entrati nella terra di Chanaan attraversando il deserto di Tsin⁽⁴⁾? Ben è vero che i Settanta hanno letto che era venuto Israele per la via di *Atharim*, e che lo stesso p. Calmet

(1) Euseb. et Hieron. in *Locis hebr.* — (2) Cajet., *Tost.*, *Ol. Mat.*, *Malv.*, etc. — (3) Num. XXI. 1; XXXIII. 40. — (4) Num. XIII. 22.

preferisce questa lezione; ma invece di *Atharim* l'autore della Volgata ha letto *Tharim*⁽¹⁾, che in ebraico significa *gli esploratori*; e nulla ci obbliga a preferire la lezione dei Settanta, la quale non presenta che un nome di luogo interamente ignoto, mentre la lezione dell'autore della Volgata presenta un senso assai naturale, e che si trova confermato dalle altre circostanze, le quali servono a mostrare che Cades del deserto di Tsin doveva essere presso a Cades-Barne. Il Buxtorf riconosce che l'ebraico *Atharim* si dee prendere qui in senso di *Tharim*. Noi supporremo adunque che Cades del deserto di Tsin era situato al 30° 38' di latitudine, e 53° 15' di longitudine.

XXXIV.²
Il monte Hor.

Cades era sulle frontiere del paese di Edom, e gli Israeliti vi avevano il loro campo allorchando Mosè⁽²⁾ spedì alenni ambasciatori al re di Edom per chiedergli il passaggio in mezzo alle sue terre. Questo principe non solo non volle accordarlo, ma marciò contro gli Israeliti con un potente esercito. Gli Israeliti furono allora costretti a deviare dal suo paese, ed avendo levati gli accampamenti da Cades, vennero al monte Hor⁽³⁾, trentesimaquarta stazione. « Indietreggiarono verso il mezzogiorno, dice il p. Calmet⁽⁴⁾, onde fare il giro del paese degli Idumei, che abitavano verso la estremità del mar Morto, ed il paese de' quali si estendeva fino al di là di Petra capitale dell'Arabia-Petrea. Abbiamo già veduto per mezzo di Eusebio, continua egli, che Cades-Barne era assai vicino a questa città. Il caldeo, Onkelos ed il siriano dicono affermativamente che gli Israeliti levarono gli accampamenti da *Rekem*, che è Petra, per andarsene al monte Hor. Cades doveva dunque essere nel territorio di questa città; e lo stesso monte Hor vi era rinchiuso se prestiamo fede a Giuseppe⁽⁵⁾, il che si trova confermato anche da Eusebio, il quale dice che si mostrava presso al monte Hor lo scoglio da cui Mosè aveva tratta l'acqua. Si dee adunque considerare il monte Hor non già come una semplice ed unica montagna, ma come una catena di molti monti al par del Libano, dell'Antilibano, del Tauro, e di tanti altri che sono composti di un gran-

(1) אַתָּרִים, in luogo di תָּהָרִים. — (2) Num. xx. 14 et seqq. —
(3) Num. xx. 22; xxxiii. 37. — (4) Com. sui Numeri, xx. 22. —
(5) Joseph. Antiq. l. 4. c. 4. edit. Haverc. 1726.

dissimo numero di alture. È questo monte *Hor*, come pare, che dava il nome agli *Horrei*, di cui si è parlato nella *Genesi* (1). La campagna che giaceva alle falde di questo monte, ed in cui gli Israeliti si accamparono, appellavasi *Mosera*, o *Moseroth*, come si vede nel *Deuteronomio* (2). Altrove il p. Calmet aggiugne: « Il monte *Hor* doveva essere nell' *Idumea*, e presso a poco verso il passaggio dall' *Arabia* o dall' *Idumea* nel paese di *Chanaan* (3). Ma ci sembra assai dubbioso che il monte *Hor* dovesse essere allora compreso in quella che si appellava l' *Idumea*, od il paese di *Edom*, posciachè Mosè nota espressamente (4) che essendo gli Israeliti a *Cades* sulle frontiere dell' *Idumea*, e veggendosi minacciati dal re di *Edom*, deviarono dal suo paese, e vennero ad accamparsi al monte *Hor*. Vero è che si dice nel capo xx del libro dei *Numeri*, che il monte *Hor* era sulle frontiere del paese di *Edom*, *In montem Hor, qui est in finibus terræ Edom*. La *Volgata* lo esprime nel versetto 22, e l'ebraico nel versetto 23. Si deve pur confessare che la stessa espressione si trova ripetuta nel capo xxxiii: *In monte Hor, in extremis finibus terræ Edom*; ma le frontiere non sono l'interno del paese: *Hor* era sulle frontiere dell' *Idumea*, come *Cades*, senza appartenere al re di *Edom*. Si può anche notare che il nome di *Horrei*, di cui si parla nella *Genesi*, si scrive in ebraico diversamente dal nome del monte *Hor* (5). Ci pare adunque che questo monte dovesse essere nell' *Arabia* e non nell' *Idumea*; ma confesseremo che poteva essere al mezzogiorno di *Cades*.

Essendo così gli Israeliti tornati a *Mosera* o *Moseroth* alle falde del monte *Hor*, *Aronne* morì su questa montagna medesima (6) nel primo giorno del quinto mese del quarantesimo anno dall'uscita dei figliuoli d'Israele fuori dell'Egitto. Fu pure in quell'occasione che il re *Arad*, il quale abitava al mezzogiorno della terra di *Chanaan*, venne ad assalirli, e da essi fu sconfitto (7).

Partiti i figliuoli d'Israele dal monte *Hor*, presero la via che conduce al mar Rosso, onde girare intorno al

xxv.^a
Salmona.

(1) *Gen.* xiv. 6. — (2) *Deut.* x. 6. — (3) *Com. sui Numeri*, xxxiii. 37. —
(4) *Num.* xx. 16. 21. 22. — (5) חר, *Hor*. חרר, *Horreus* vel *Chorreus*. —
(6) *Num.* xx. 23 sq.; xxxiii. 38. 39. — (7) *Num.* xxi. 1 sq.; xxxiii. 40.

paese di Edom⁽¹⁾; camminarono sulla pianura di Elath e di Asiongaber per venir poscia alla strada che conduce al deserto di Moab, e seguendo questa via vennero a prima giunta dal monte Hor a *Salmona*, trentesimaquinta stazione. « Gli Israeliti, dice il p. Calmet⁽²⁾, avendo ricevuto ordine da Dio di non attaccare gli Idumei, furono costretti a ricalcare le loro orme per la via che conduce al mar Rosso, *per viam quae ducit ad mare Rubrum*, cioè per la via che li riconduceva ad Asiongaber, d'onde essi erano partiti poco prima, e di fare il giro del paese di Edom. Si crede (aggiugne il p. Calmet) che a *Salmona* Iddio mandasse alcuni serpenti contro questo popolo». Ma altrove egli dice: « Gli Israeliti passarono dal monte Hor a *Salmona*, e di là a *Phunon*, ove siamo d'avviso che avesse luogo la lor mormorazione, e che per punirla fossero mandati i serpenti⁽³⁾». *Phunon* fu il luogo della stazione seguente; e ciò che si sa intorno ai serpenti mandati contro gli Israeliti si è che, giusta il contesto della narrazione di Mosè, questo flagello dee essere posto tra la stazione del monte Hor, che è la trentesimaquarta, e la stazione di Oboth, che è la trentesimasettima. *Salmona* poteva essere all'oriente del monte Hor. Il p. Calmet la pone al sud-est.

xxxvi.³
Phunon.

Gli Israeliti vennero dunque da *Salmona* a *Phunon*⁽⁴⁾, trentesimasesta stazione. « *Phunon*, altrimenti *Phenon*, o *Phinon*, o *Fana*, o *Metallofenon*, è, al dir del p. Calmet⁽⁵⁾, un luogo famoso nell'Idumea, posto tra le città di Petra e di Zegor, o Zoara, ove troviamo che alcuni martiri furono condannati a lavorar nelle miniere. Eusebio dice che *Phenon* è al mezzogiorno di Dedan in distanza di quattro miglia da questa città⁽⁶⁾. *Phinon* prese il suo nome, come pare, da *Phinon*, uno dei principi dell'Idumea notato nella Genesi⁽⁷⁾». Vero è che supponendo che in quei tempi l'Idumea si estendesse già fino ad Asiongaber, come si vede che si estendeva ai tempi di Salomone⁽⁸⁾, *Phinon* o *Phunon* potrebbe trovarsi nell'Idu-

(1) Num. xxi. 4; xxxiii. 41; Deut. ii. 8. — (2) Com. sui Num. xxxiii. 41. — (3) Com. sui Numeri, xx. 4. — (4) Num. xxxiii. 42. — (5) Com. sopra questo luogo. — (6) Vide Euseb. in Locis ad Fenon et ad Dedan; et Beck. de Animal. sac., part. 2. l. iii. c. 13; et Cellar. l. iii. c. 14. — (7) Gen. xxxvi. 41. — (8) 3. Reg. ix. 26.

mea; ma farà d'uopo nello stesso tempo supporre che gli Israeliti attraversassero l'Idumea, quando invece Mosè indica abbastanza che per evitare di passarvi le girarono intorno, cioè ne costeggiarono le frontiere: *Ut circumirent terram Edom* ⁽¹⁾. Sembra adunque che Phunon non fosse allor compresa nell'Idumea, ma si trovasse soltanto vicina alle frontiere dell'Idumea stessa. Il p. Calmet colloca Phunon all'oriente di Salmonea.

Da Phunon gli Israeliti si portarono ad *Oboth* ⁽²⁾, trentesimasettima stazione. « Questo luogo è conosciuto dagli antichi, dice il p. Calmet ⁽³⁾: Stefano ⁽⁴⁾ lo pone nel paese de' Nabatei (quivi era adorato il Dio *Obodas*, anteo re del paese, che era stato dcificato; Tertulliano ⁽⁵⁾ lo congiunge a Dusares altro re di questo paese). Plinio ⁽⁶⁾ parla anche della città di *Eboda* nell'Arabia, che egli attribuisce agli Helmodei ». Il p. Calmet mette Oboth all'oriente di Phunon.

XXXVII.^a
Oboth.

Avendo gli Israeliti lasciato Oboth, se ne vennero a *Je-Abarim* ⁽⁷⁾, trentesimottava stazione. « Gli interpreti, dice il p. Calmet ⁽⁸⁾, spiegano *Je-Abarim* gli uni per *Guadi dei passaggi*, o *dei passanti*, gli altri per le *Gole di Abarim*, o le *Altire di Abarim*. La prima traduzione è fondata sulla situazione di *Je-Abarim* posta vicino al torrente di *Zared* ⁽⁹⁾: onde si può assai naturalmente intenderlo del guado di questo torrente, al luogo dove gli Israeliti lo tragittarono. E ciò che combatte l'altra opinione, che lo spiega per le gole o per le altire di Abarim, si è, che tra la stazione di *Je-Abarim* e queste montagne Mosè ⁽¹⁰⁾ mette il torrente di *Zared*, *Matthana*, *Nahaliel*, *Bamoth-Arnon*, *Dibongad* ed *Helmondeblathaim*: il che allontana di troppo *Je-Abarim* dalle montagne di Abarim, a meno che non si dia a queste montagne una grandissima estensione in tutta la parte orientale del paese di Moab; e questo è forse ciò che si può dire di più esatto: giacchè Eusebio e s. Girolamo ⁽¹¹⁾ mettono la stazione di *Gaja*, od

XXXVIII.^a
Je-Abarim.

(1) Num. XXI. 4. — (2) Num. XXI. 10; XXXIII. 48. — (3) Com. sui Numeri, XXI. 10. — (4) Steph. αὐτοὶ ὁδὸν, χωρίον Ναβαταίων η. — (5) Tert. ad Nation. I. II. c. 8. — (6) Plin. I. VI. c. 28. — (7) Num. XXI. 11: « *Je-Abarim* η. XXXIII. 44. 45: « *Je-Abarim* » (Hebr.: עַי הַיְבֵּרִים, *Hijé-Hahabarim*). — (8) Com. sui Numeri, XXI. 11. — (9) Num. XXI. 12. — (10) Num. XXI. 12. 19. 20; XXXIII. 45. 46. — (11) Euseb. et Hieron. in *Locis*. καὶ ἐστὶ τις νῦν Γαία, πόλις τῆς Πιτρῆς παρακείμενη.

Hai⁽¹⁾, che è la stessa che *Je*, presso alla città di Petra nell' Arabia. E Mosè ci dice che essa è all' oriente del paese di Moab, *In solitudine quæ respicit Moab contra orientalem plagam*⁽²⁾ (o, secondo l' ebraico, *ab ortu solis*); e più sotto Mosè dice che essa giace sui confini di Moab, *in finibus Moabitarum*⁽³⁾. Io sono d' avviso, continua il p. Calmet, che *Je* o *Ije* sia la stessa città di *Gai* o *Hai* di cui parla Geremia, e che egli sembra collocare nel paese di Moab: *Ulula, Hesebon, quoniam vastata est Hai*⁽⁴⁾. Ci sembra assai dubbioso che la città di *Gaja* presso a Petra, di cui parla Ensebio, possa essere lo stesso luogo che *Je-Abarim*; quando abbiamo parlato della posizione di Cades-Barne, si vide che, giusta il p. Calmet, Petra doveva essere vicina a Cades-Barne, cioè all' occidente dell' Idumea, quando invece *Je-Abarim* doveva essere all' oriente, avendo al mezzodì la stazione di Oboth, ed al settentrione il torrente di Zared. Quanto alla supposizione del p. Calmet, che secondo il testo stesso di Mosè questa stazione dovesse essere all' oriente del paese di Moab, egli è ciò che più sotto esamineremo.

XXXIX.^a
Dibongad.

Da *Je-Abarim* gli Israeliti andarono ad accamparsi a *Dibongad*, trentesimanona stazione; e *Dibongad* doveva essere vicino al torrente di Zared, com' è facile di conoscere se si paragona il testo del capo XXXIII del libro dei Numeri, versetto 45, *Profectique de Ijeabarim fixere tentoria in Dibongad*, col testo del capo XXI, versetto 12, *Inde (scilicet de Ieabarim) profecti fixere tentoria*⁽⁵⁾ *ad torrentem Zared, o in valle Zared*. « Il torrente di Zared ha la sua sorgente, dice il p. Calmet⁽⁶⁾, nelle montagne che giacciono all' oriente del paese di Moab, e va dall' oriente in occidente a metter foce nel mar Morto. Gli Israeliti passarono questo torrente trentotto anni dopo la loro partenza da Cades-Barne, come Mosè lo nota nel Denteronomio⁽⁷⁾: *Tempus autem quo ambulavimus de Cades-Barne usque ad transitum torrentis Zared triginta et octo annorum fuit* ». Il p. Calmet suppone qui che i Moabiti abitassero al mezzogiorno del torrente di Arnon, e che gli Israeliti passassero sulle frontiere orientali di

(1) הערים. Sept.: Γαί ἐν τῷ παρά. — (2) Num. XXI. 11. — (3) Id. XXXIII. 44. — (4) Jer. XLIX. 4. γγ, Hai. — (5) E questa l' espressione dell' ebraico. — (6) Com. sui Num., XXI. 12. — (7) Deut. II. 14.

questo paese. Sembra che i Moabiti fossero stanziati a levante del torrente d'Arnon, e che gli Israeliti passassero sulle frontiere occidentali di questo paese. Allora il luogo in cui sorge il torrente di Zared si troverà all'occidente del paese di Moab. È questa la posizione medesima che il p. Calmet dà ai Moabiti nella sua carta della terra promessa. Esamineremo più sotto ciò che riguarda la posizione dei Moabiti.

Il p. Calmet distinguendo la stazione del torrente di Zared dalla stazione di Dibongad così si esprime su Dibongad⁽¹⁾. « Questa città si trova spesso appellata *Dibon*. Non le si diede, come pare, il nome di *Dibongad* se non dopo l'arrivo degli Israeliti in questo paese. Molti antichi e molti moderni distinguono *Dibon* da *Dibongad*, ma noi non veggiamo la necessità di questa distinzione. Collochiamo Dibongad sull'Arnon, come Eusebio e s. Girolamo vi pongono Dihon, e mettiamo tra Je-Abarim e Dibongad le stazioni del torrente di Zared, di Matthana e di Nahahel. Vedi il capo XXI, §§. 12, 19 e 20, ove si trovano questi diversi accampamenti, od almeno questi vari luoghi che ha Mosè indicati in questo passo. Dibon appartenne in sulle prime ai Moabiti; Schon la tolse loro; gli Israeliti la sottrassero al dominio di Schon: ed essa cadde in retaggio alla tribù di Ruben⁽²⁾. Essa è talvolta attribuita alla tribù di Gad⁽³⁾, verisimilmente perchè, essendo sui confini delle due tribù, gli abitanti erano e dell'una e dell'altra, nello stesso modo che si vide dappoi Gerusalemme attribuita ora a Giuda ed ora a Beniamino. I Moabiti finalmente la ripigliarono, ed essi la possedevano al tempo dei profeti Isaia⁽⁴⁾ e Geremia⁽⁵⁾ ». Tutto questo può convenire a *Dibon*, ma noi crediamo che questa città fosse differente da *Dibongad*, che collochiamo vicino al torrente di Zared, giacchè Mosè nota espressamente che il torrente di Zared fu il luogo di una stazione degli Israeliti, *Fixerunt tentoria ad torrentem Zared*; e ci sembra che questa stazione non possa essere che quella di Dibongad, *Fixerunt tentoria in Dibongad*.

Da Dibongad gli Israeliti andarono ad accamparsi ad *Helmondeblathaim*, quarantesima stazione; ed *Helmondeblathaim* doveva essere vicina al torrente di Arnon nel

XL.^a
Helmondeblathaim.

(1) Com. sui Numeri, xxxiii. 45. — (2) Jos. xiii. 17. — (3) Num. xxxiii. 54. Vide Euseb. in Locis. — (4) Isa. xv. 2. — (5) Jer. xlviii. 22.

deserto. Quest'è ciò che risulta anche dal paragone del testo del capo XXXIII del libro dei Numeri, *ŷ. 46*, *Unde (scilicet de Dibongad) egressi, castrametati sunt in Helmondeblathaim*, col testo del capo XXI, *ŷ. 13*: *Unde (scilicet de torrente Zared) egressi, castrametati sunt ad transitum⁽¹⁾ Arnon qui est in deserto*. « Il torrente di Arnon, dice il p. Calmet⁽²⁾, ha la sua sorgente nelle montagne che si innalzano all'oriente del paese de' Moabiti; scorre dall'oriente all'occidente, e dopo avere separato il paese dei Moabiti e degli Amorrei⁽³⁾, cade nel mar Morto assai vicino alla foce del Giordano in questo mare ». Sembra piuttosto che il torrente d'Arnon avesse la sua fonte all'occidente dei Moabiti, e che scorrendo a prima giunta dal settentrione al mezzogiorno, separasse, come lo dice Mosè⁽⁴⁾, i Moabiti dagli Amorrei, e, scorrendo poscia dall'oriente all'occidente, chiudesse il territorio degli Amorrei, e li separasse dai Madianiti.

Il p. Calmet sembra distinguere ancora la stazione del torrente di Arnon dalla stazione di Helmondeblathaim; e mettendo tra Dibongad ed Helmondeblathaim il luogo di *Bamoth-Arnon*, di cui si parlerà più sotto, si esprime così⁽⁵⁾ sopra Helmondeblathaim: « Non si sa la vera situazione di questa città di *Deblathaim*, o *Beth-deblathaim*, come essa è appellata in Geremia⁽⁶⁾. Al tempo di questo profeta apparteneva ai Moabiti. Alcuni distinguono *Helmon* da *Deblathaim*, come due luoghi differenti. *Helmon* può essere il nome dell'accampamento degli Israeliti, e *Deblathaim* il nome della città presso la quale si accamparono. Plinio mette gli Helmodeni presso di *Eboda*, appellata di sopra *Oboth*, nell'Arabia-Petrea ». Ma a noi sembra che la posizione di Helmondeblathaim si trovi fissata presso il torrente Arnon: posciachè Mosè nota espressamente che il torrente dell'Arnon fu il luogo di una delle stazioni degli Israeliti, *Castrametati sunt ad transitum Arnon*; e ci sembra che questa stazione non possa essere che quella di Helmondeblathaim, *Castrametati sunt in Helmondeblathaim*.

(1) E questo il senso dell'ebraico. — (2) Com. sui Numeri, XXI. 13. — (3) Num. XXI. 13. — (4) *Ibid.* — (5) Com. sui Numeri, XXXIII. 46. — (6) Jer. XLVIII. 22.

La stazione degli Israeliti presso il torrente d'Arnon era in un deserto, *Castrametati sunt ad transitum Arnon qui est in deserto*⁽¹⁾; e questo deserto è verisimilmente quello di Cademoth, di cui parla Mosè quando nel Deuteronomio⁽²⁾ dice che avendo Iddio ordinato agli Israeliti di partir dal luogo in cui erano accampati, e di passare il torrente dell'Arnon per entrare nel paese degli Amorrei, spedì dal deserto di Cademoth verso il re degli Amorrei per chiedergli il passaggio dalle sue terre. Il deserto di Cademoth era dunque a levante del torrente di Arnon; e si può notare che in ebraico lo stesso nome di *Cademoth* indica un luogo posto all'oriente; la stazione di Helmondeblathaim in questo deserto presso al torrente dell'Arnon doveva dunque essere dalla parte orientale di questo torrente.

È questo il luogo di chiarire ciò che riguarda la posizione dei Moabiti, spiegando ciò che Jephthè riferisce intorno al cammino degli Israeliti da Cades fino al torrente di Arnon. Ecco adunque ciò che dice Jephthè per bocca dei deputati che mandò agli Ammoniti⁽³⁾: « Israele non si prese la terra di Moab, nè la terra dei figliuoli di Ammon: ma allorchè uscì dall'Egitto, camminò pel deserto fino al mar Rosso; e giunto a Cades mandò ambasciatori al re di Edom, dicendo — Permettici di passare per la tua terra. — Ma egli non volle esaudire queste preghiere. Mandò anche al re di Moab, il quale gli negò anch'egli con disprezzo di concedere il transito; ond'ei si fermò in Cades. E costeggiò la terra di Edom e la terra di Moab, e arrivò verso la parte orientale della terra di Moab, e pose il campo di là da Arnon, e non volle mettere il piede dentro i confini di Moab, perocchè Arnon è il confine della terra di Moab. Mandò adunque Israele ambasciatori a Schon, ec. ». *Et abiit (Israel) in desertum, et circumvit terram Edom et terram Moab; et venit ab ortu solis ad terram Moab, et castrametatus est in transitu Arnon; et non ingressi sunt terminum Moab; Arnon enim terminus est Moab. Et misit Israel nuntios ad Schon, etc.* Così si può tradurre letteralmente l'ebraico. E da ciò che cosa mai si può

† Digressione sulla posizione dei Moabiti.

(1) Num. xxi, 13. — (2) Deut. ii, 24 et seqq. — (3) Judic. xi, 15 sq.

conchiudere? Si dirà forse che gli Israeliti dopo aver varcate le frontiere meridionali ed orientali del paese di Edom, passarono in appresso sulle frontiere orientali del paese di Moab, e di là se ne andarono ad accampare sulle rive dell'Arnon? Quest'è in fatto ciò che suppongono le versioni dei Settanta e la Volgata. *Venitque contra orientalem plagam terræ Moab; et castrametatus est trans Arnon*; le quali parole sono così tradotte dai pp. Calmet e Carrières: « Essi vennero dalla parte orientale del paese di Moab ad accamparsi al di là dell'Arnon ». Ma allora bisognerebbe supporre che il paese di Moab fosse al mezzodì del torrente d'Arnon, e per conseguenza al mezzodì del regno di Sehon, che fu occupato in appresso dalla tribù di Ruben; ed è in fatto ciò che suppone il p. Calmet nella sua carta del viaggio degli Israeliti nel deserto. Ora vi sono intorno a ciò alcune difficoltà, e noi abbiamo già fatto osservare che il p. Calmet stesso ha cangiato questa posizione nella sua carta della terra promessa, e che vi colloca i Moabiti a levante del torrente d'Arnon.

In fatto, 1.^o se gli Israeliti fossero passati sulle frontiere orientali dei Moabiti per andare ad accamparsi presso il torrente di Arnon, bisognerebbe che i Moabiti fossero stati interamente rinchiusi al mezzodì di questo torrente, in guisa che non avessero nulla occupato all'oriente. 2.^o Bisognerebbe che non avessero avuto comunicazione alcuna cogli Ammoniti, che erano all'oriente, poeziachè non è detto che gli Israeliti per evitare il passaggio sulle terre di Moab sieno passati su quelle dei figliuoli di Ammon. 3.^o Se gli Israeliti avessero passate le frontiere di Moab quando giunsero in sulle rive del torrente d'Arnon, perchè mai Jephthè aggingne: *Non vollero mettere il piede dentro i confini di Moab, perocchè Arnon è il confine della terra di Moab*? Se il paese di Moab giaceva al mezzogiorno dell'Arnon, a che giova qui questa riflessione, *perocchè Arnon è il confine della terra di Moab*? 4.^o Le descrizioni che Mosè e Giosuè ci lasciarono della terra promessa ci inducono a credere che la città di Aroer, posta sul torrente dell'Arnon (1), servisse

(1) Num. xxxii. 33. 34; Deut. ii. 36; iii. 8. 12; Jos. xiii. 9. 16. 25.

di confine fra le tribù di Ruben al mezzogiorno e di Gad al settentrione, e che così dovesse giacere all'oriente di queste due tribù, ed all'occidente dello stesso Arnon. Ora Giosuè ci dice che Aroer era *dirimpetto a Rabba* (1), che sembra essere quella che s. Girolamo nomina *Rabbath-Moab*, cioè in chraico la capitale dei Moabiti, cioè quella che Mosè nomina *Ar* (2). Questa capitale dei Moabiti era adunque all'oriente dell'Arnon.

Sembra adunque che i Moabiti abitassero all'oriente dell'Arnon, all'oriente del regno di Schon, all'oriente dei territorii di Ruben e di Gad; e quest'è fors'anche ciò che voleva dir Jephthe, *Venit (Israel) ab ortu solis*. Quel che può spargere qualche oscurità sul discorso di Jephthe si è che egli sembra unir cose che possono essere fra loro distintissime: per esempio, unisce le ambascerie degli Israeliti agli Idumci ed ai Moabiti prima di parlare della loro partenza da Cades; ora se per vero dire la ambasceria agli Idumci è anteriore alla partenza da Cades, v'ha luogo a credere che quella indiritta ai Moabiti fosse posteriore. Non v'ha maraviglia che Jephthe in sì brevi parole non abbia badato a riferire esattamente la serie dei fatti. Parimente egli dice che gli Israeliti girarono intorno alla terra di Edom ed intorno a quella di Moab, come se immediatamente fossero passati dalle frontiere dell'Idumea a quelle di Moab; ma egli forse ha voluto dire soltanto che dopo aver girato intorno alla terra di Edom girarono poscia intorno a quella di Moab, senza pretendere che queste due regioni fossero limitrofe. Girarono intorno alla terra dell'Idumea da Cades fino a Jeabarim, luogo posto nel deserto che giace innanzi ai Moabiti, cioè a mezzogiorno dei Moabiti; girarono poscia intorno al paese di Moab, da Jeabarim fino ad Helmondeblathaim, che era nel deserto di Cademoth, a levante del torrente dell'Arnon, ed all'occidente del paese di Moab.

E per ripigliar qui tutta la serie di questo cammino, osserviamo a prima giunta che gli Israeliti, passando da Asiongaber a Cades, avevano viaggiato dal mezzogiorno al settentrione, come lo nota Mosè stesso, *Ite contra aquilonem* (3); indi, essendosi fermati per qualche

(1) Jos. XIII. 25. — (2) Deut. II. 9. 18. 29. — (3) Ibid. 3.

tempo a Cades, tornarono al mezzogiorno girando intorno all' Idumea: *Mansit itaque (Israel) in Cades, et circumvit terram Edom*; dopo aver girato intorno all' Idumea vennero a Jeabarim innanzi al paese di Moab, di cui costeggiarono poseia le frontiere occidentali: *Et circumvit terram Edom et terram Moab*; abbandonando le frontiere dell' Idumea si avanzarono all' oriente del paese che fu poseia da loro occupato: *Et venit ab ortu solis*; e fu nell' avanzarsi così verso l' oriente che si approssimarono al paese di Moab: *Et venit ab ortu solis ad terram Moab*: essendo dunque arrivati innanzi al paese di Moab, ne costeggiarono le frontiere, e vennero ad accamparsi sulla riva del torrente dell' Arnon, ed all' oriente stesso di questo torrente, *Et castrametatus est in transitu Arnon*. Avrebbero potuto, senza approssimarsi a questo torrente, le cui rive erano occupate all' oriente da un deserto, avrebber potuto, dico, penetrare nelle terre di Moab, che giacevano a levante di questo torrente, ma non vollero entrarvi: *Et non ingressi sunt terminum Moab*. Si approssimarono adunque al torrente di Arnon per non entrare nelle terre di Moab, giacchè l' Arnon serve di confine al paese di Moab: *Arnon enim terminus est Moab*. E Mosè ci dice espressamente che l' una delle stazioni loro fu sulle frontiere di Moab⁽¹⁾: *In finibus Moabitarum*. In siffatta guisa da ciò che Jephthè dice che gli Israeliti non entrarono nel paese di Moab, *Non ingressi sunt terminum Moab*, non consegue che non si sieno approssimati alle loro frontiere: si accamparono sulle frontiere di Moab, *In finibus Moabitarum*, ma non entrarono nel paese di Moab, cioè non passarono al di là delle frontiere: *Non ingressi sunt terminum Moab*. Ben è vero che secondo il testo di Mosè la stazione di Jeabarim, e non altra, giaceva sulle frontiere di Moab: *Castrametati sunt in Jeabarim in finibus Moabitarum*; mentre così si esprime il testo ebraico, e noi abbiamo fatto osservare che la stazione di Jeabarim era al mezzogiorno del torrente di Zared. Forse il paese di Moab si estendeva fin là, ma fors' anche qualche copista avrà riferito per isbaglio alla stazione di Jeabarim ciò che poteva essere detto della stazione di Helmondebla-

(1) Num. XXXIII. 44.

thaim. Abbiamo già fatto osservare che la stazione di Helmondeblathaim doveva essere sulla sponda del torrente d'Arnon, e per conseguenza sulle frontiere di Moab, *In finibus Moabitarum*, giacchè il torrente dell'Arnon serviva di confine al paese di Moab: *Arnon enim terminus est Moab*.

Il che ci apre l'adito a tornare a ciò che dice anche Mosè, che gli Israeliti andarono ad accamparsi a Jeabarim, nel deserto che sta dinanzi ai Moabiti dalla parte orientale⁽¹⁾. Questo deserto poteva essere al mezzodì dei Moabiti, innanzi al paese abitato da questo popolo, *Ante faciem Moab*, e nello stesso tempo all'oriente del paese che fu poscia occupato dagli Israeliti, *Ab ortu solis*.

In una parola, ci sembra difficile il credere che Mosè e Jephthè abbiano voluto dire che gli Israeliti passarono sulle frontiere orientali del paese dei Moabiti, che doveano, come sembra, abitare all'oriente del torrente dell'Arnon; ma è certo che gli Israeliti, abbandonando le frontiere meridionali dell'Idumea per avanzarsi verso il torrente dell'Arnon, prendevano la parte orientale del paese che fu poscia da loro occupato, e che in tal guisa la stazione di Jeabarim, che si trovava su questa via, era all'oriente per riguardo al paese che loro cadde in retaggio, *Ab ortu solis*. Certo è che avanzandosi così all'oriente, si approssimavano al paese di Moab, che sembra posto all'oriente del paese che fu da loro abitato: *Venit (Israel) ab ortu solis ad terram Moab*.

Avendo gli Israeliti abbandonato Helmondeblathaim, che noi crediamo essere nel deserto di Cademoth, a levante del torrente d'Arnon e sulle frontiere di Moab, vennero ad accamparsi ai monti Abarim⁽²⁾ dicontra a Nabo, quarantesimaprima stazione; e questo ci viene notato nel capo XXXIII dei Numeri. Ma il lor cammino da Helmondeblathaim fino ai monti Abarim è esposto con maggiori particolarità nel capo XXI, ove si scorge che⁽³⁾ gli Israeliti abbandonato il luogo in cui si erano accampati presso al torrente dell'Arnon, vennero ad un altro nominato Beer, cioè Pozzo, in occasione di un pozzo

XLII.
Monti Abarim.

(1) Num. XXI. 11. — (2) Id. XXXIII. 47. — (3) Id. XXI. 16: « Ex eo loco apparuit puteus (Hebr.: Ex eo loco venerunt in Beer, i. e. locum qui dicitur Puteus) super quo locutus est Dominus, etc. ».

che Dio scoprì quivi agli Israeliti che abbisognavano d'acqua. Mosè osserva che gli Israeliti celebrarono questa scoperta in un cantico, in cui si diceva: *Il pozzo scavato dai principi, e preparato dai capi del popolo* (1); il che ci induce a credere che questo luogo sia quello che fu appellato dappoi *Beer-Elim*, cioè il *Pozzo-dei-Principi* (2), e che apparteneva ai Moabiti al tempo di Isaia. Questo luogo poteva essere al settentrione di Helmondehlathaim, ed all'oriente del torrente d'Arnon nel deserto di Cademoth; — posciachè Mosè aggiugne bentosto: *Da quella solitudine andarono a Matthana* (3). Questo deserto era, come pare, quello stesso in cui si erano accampati vicino al torrente d'Arnon, cioè il deserto di Cademoth; e v'ha luogo a credere che gli Israeliti, venendo a Matthana, passassero il torrente d'Arnon, poichè abbandonarono il deserto che doveva essere a levante di questo torrente. Eusebio dice che Matthana era posta sull'Arnon in distanza di dodici miglia da Medaba andando verso l'oriente, e che al suo tempo appellavasi *Maschana*. Da Matthana o Maschana gli Israeliti vennero a Nahaliel, che anch'essa, secondo Eusebio, era posta sul torrente d'Arnon; e si può anche notare che in ebraico *Nahaliel* significa il torrente di Dio, od un torrente fortissimo, impetuosissimo. Da Nahaliel se ne vennero a Bamoth, che sembra essere la stessa che *Bamoth-Arnon* o *Baal-Bamoth-Arnon* (4), che fu tolta ai Moabiti da Sehon re degli Amorrei, e che sembra non esser altro che *Bamoth-Baal* (5), che si trovava nel retaggio della tribù di Ruben. Eusebio e s. Girolamo notano che Bamoth era una città degli Amorrei posta sull'Arnon, presa dagli Israeliti e posseduta dalla tribù di Ruben. Sembra adunque che gli Israeliti dopo aver passato il torrente d'Arnon continuassero a marciare sulle rive di questo torrente, andando dal mezzogiorno al settentrione, e passando successivamente da Matthana, Nahaliel e Bamoth.

(1) Num. XXI. 18: « *Puteus quem foderunt principes, et paraverunt* (Hebr.: *aperuerunt*) *duces multitudinis* ». — (2) Isai. XV. 8: « *Usque ad Putem-Elim* (Hebr.: *Beer-Elim*, i. e. *Puteus Arietum vel Principum*) ». — (3) Num. XXI. 18. — (4) Ibid. 28: « *Devoratit Ar Moabitum, et habitatores excelsorum Arnon* (Hebr.: *et habitatores Bamoth-Arnon, vel et Baal-Bamoth-Arnon*) ». — (5) Jos. XIII. 17.

Da Bamoth gli Israeliti passarono ad una valle⁽¹⁾ posta nel paese di Moab sotto la cima del Phasga, e che inclinava verso Jesimon o Jesimoth. Sembra che la cima del Phasga fosse il vertice del monte Nebo, secondo quelle parole del Deuteronomio che dice: *Mosè salì sul monte Nebo, alla cima del Phasga*⁽²⁾. Questa valle adunque a cui vennero gli Israeliti è il luogo stesso del loro accampamento d'contro a Nebo, città posta alle falde del monte Nebo, nelle montagne Abarim⁽³⁾. Si legge che questa valle guardava Jesimon, od inclinava verso Jesimon. In ebraico Jesimon può significare la solitudine; ma Jesimon potrebbe qui essere lo stesso che Jesimoth o Beth-Jesimoth di cui si parlerà a proposito della seguente stazione, e che doveva essere al sud-ovest di Phasga. Si legge che questa valle era il paese di Moab, cioè si estendeva nel territorio appartenente ai Moabiti prima che gli Amorrei si fossero renduti padroni di questo paese.

Ma, come nota il p. Calmet⁽⁴⁾, non dovette essere se non dopo aver vinto Sehon che gli Israeliti andarono ad accamparsi ai monti Abarim. V'ha dunque luogo a credere che essendo gli Israeliti venuti fuori da Bamoth, posta vicino all'Arnon, scontrarono Sehon re degli Amorrei, che avanzossi contro di loro col suo popolo fino a Jasa. Eusebio dice che questa città era situata tra Medaba e Debus o Dibon. Essa è conosciuta nelle profezie di Isaia⁽⁵⁾ e di Geremia⁽⁶⁾. Quivi si diede la battaglia tra gli Amorrei e gli Israeliti; Sehon fu sconfitto, e gli Israeliti si impadronirono de' suoi Stati. Fu verisimilmente dopo questa conquista che gli Israeliti andarono a stabilire il loro campo al monte Abarim; giacchè, siccome il racconto di Mosè li fa venir direttamente da Bamoth alle falde del monte Phasga, si può credere che essi venissero a stabilirvi il loro campo prima di marciare verso il paese di Basan, di cui divennero signori mercè la vittoria che Dio fece loro riportare sopra Og re di questo paese.

(1) Num. XXI. 20: « De Bamoth vallis est in regione Moab, in vertice Phasga, quod respicit contra desertum ». (Hebr.: « De Bamoth in vallem quæ est in campo Moab (sub) vertice Phasga, quæ respicit contra desertum, vel contra Jesimon ».) La parola sub è espressa nella versione dei Settanta. — (2) Deut. XXXIV. 1. — (3) Num. XXXIII. 47. — (4) Com. sui Numeri, XXXIII. 47. — (5) Isaï. XV. 4. — (6) Jer. XLVIII. 21.

Si può notar qui che nel capo XXI dei Numeri Mosè non parla della deputazione degli Israeliti mandata a Sehon⁽¹⁾ se non dopo aver descritto il lor cammino fino ai piedi del Phasga. Ma siccome il Phasga era al di là del torrente d'Arnon nel paese medesimo di Sehon, ne risulta che l'ambasceria degli Israeliti doveva essere anteriore al loro arrivo alle falde del monte Phasga, e che Mosè ha differito fino allora ciò che doveva dire intorno a quella deputazione per non interrompere il racconto che stava facendo della marcia degli Israeliti.

XLII.^a
Pianure di
Moab.

Finalmente dai monti Abarim gli Israeliti andarono ad accamparsi nelle pianure di Moab⁽²⁾, che sono vicino al Giordano, dicontra a Gerico, da Bethjesimoth fino ad Abel-Satim, e fu la quarantesimaseconda ed ultima stazione. « Queste pianure sono appellate *Pianure di Moab*, non perchè fossero ancora sotto il dominio dei Moabiti, dice il p. Calmet⁽³⁾, ma perchè appartenevano al loro antico territorio conquistato da Sehon e ripreso poscia dagli Israeliti ». Queste pianure si estendevano da *Bethsimoth*, secondo la Volgata, o *Bethjesimoth*, secondo l'ebraico, fino ad Abel-Satim. « Ensebio dice che esisteva ancora al suo tempo una borgata detta *Isimut* al mezzogiorno e di prospetto a Gerico, da cui era lontana dieci miglia, e sul mar Morto. In tal guisa, aggiugne il p. Calmet⁽⁴⁾, *Isimut*, o *Bethsimoth*, o *Bethjesimoth*, come è appellata da Giosnè⁽⁵⁾ e da Ezechiele⁽⁶⁾, era alla sinistra, cioè a mezzogiorno del campo degli Israeliti, e per conseguenza *Abel-Satim* doveva essere alla sua destra ». Il luogo nominato qui *Abel-Satim* è detto altrove *Settim*⁽⁷⁾ o *Setim*⁽⁸⁾. In ebraico *Abel-Satim* significa *il lutto di Satim*; ed il p. Calmet è d'avviso⁽⁹⁾ che questo luogo fosse così nominato per avventura a motivo della morte di ventiquattromila uomini che vi furono uccisi⁽¹⁰⁾ quando gli Israeliti si diedero in preda al culto di Beelphegor. Fu in questa pianura che Mosè parlò per l'ultima volta agli Israeliti; fu di là che gli Israeliti partirono sotto la condotta di Giosnè onde traghettare il Giordano. Queste pianure dovevano essere al 32° di latitudine, ed al 35° 30' di longitudine.

(1) Num. XXI. 21. — (2) Id. XXV. 1; XXXIII. 48. 49. — (3) Com. sui Numeri, XLII. 1. — (4) Com. sui Numeri, XXXIII. 49. — (5) Jos. XIII. 20. — (6) Ezech. XXV. 9. — (7) Num. XXV. 1. — (8) Jos. II. 1. — (9) Com. sui Numeri, XXV. 1. — (10) Num. XXV. 9.

In tal guisa, per delineare in poche parole il cammino degli Israeliti da *Ramesses* fino alle *Pianure di Moab*, si può dire

1, 2, 3, 4, 5. — Che essendo partiti da *Ramesses* (sitnata al 49° di long. e 30° di lat.) essi andarono al deserto di *Sur* (verso il 51° di long. e tra il 29° e 30° di lat.);

5, 6, 7, 8, 9. — Che dal deserto di *Sur* discesero a *Daphca* ($51^{\circ} 12'$ di long., $28^{\circ} 33'$ di latit.);

9, 10, 11, 12. — Che di là essi andarono al monte *Sinai* ($51^{\circ} 47'$ di long., $28^{\circ} 28'$ di latit.);

12, 13. — Che da questo punto eglino si diressero verso il deserto di *Pharan* (tra il 52° e 53° di longit., e tra il 30° e 31° di latit.);

13, 14, 15. — Che da questo deserto essi andarono a *Cades-Barne* (verso il 53° di long., ed al disopra del 31° di lat.);

15, 16, 17, 18, 19, 20. — Che da *Cades-Barne* discesero al monte *Sepher* (verso il 52° di long., e al $30^{\circ} 45'$ di lat.);

21, 22, 23, 24, 25, 26, 27. — Che andarono poscia a *Moseroth* ($52^{\circ} 50'$ di long., $30^{\circ} 25'$ di lat.), passando dal 52° al 53° di longitudine, e dal 33° al 32° *idem*, e dal $30^{\circ} 40'$ di latitudine;

27, 28, 29. — Che da *Moseroth* andarono al monte *Gadgad* (tra il 52° e 53° di long., e al 30° di lat.);

30, 31, 32. — Che poscia si diressero verso *Ailath* ($52^{\circ} 15'$ di long., $29^{\circ} 20'$ di lat.), indi ad *Asiongaber* ($52^{\circ} 55'$ di long., $29^{\circ} 12'$ di lat.);

32, 33, 34. — Che da questo punto essi andarono al $53^{\circ} 15'$ di long., $30^{\circ} 35'$ di lat., e di là al monte di *Hor* ($53^{\circ} 30'$ di long., $30^{\circ} 20'$ di lat.);

35-42. — Che, passando al di là del 54° di long., essi rientrarono nel 54° pel $31^{\circ} 35'$ di lat.; e che finalmente penetrarono nelle *pianure di Moab* poste tra i 53° e 54° di long., e poco al disopra del 32° di lat.

E volendo sommare ad un dipresso la lunghezza di questo cammino, contando 25 leghe al grado, che è la misura comune di Francia, si troverà:

- 1.^o Da *Ramesses* al *Sinai* circa 90 leghe.
- 2.^o Dal *Sinai* a *Cades-Barne* circa 90
- 3.^o Da *Cades-Barne* volgendosi in molte direzioni per andare ad *Asiongaber*, circa. 100
- 4.^o Da *Asiongaber* al deserto di *Sin* circa . . . 20
- 5.^o Dal deserto di *Sin* alle pianure di *Moab* . . 50

Il tutto fa ammontare la lunghezza del viaggio a leghe circa 400

(Vedi la Carta relativa a questa Dissertazione.)

DISSERTAZIONE

SULLA PROFEZIA DI MOSÈ

INTORNO AL PROFETA PROMESSO DA DIO.

Prophetam sicut me. (Deut. XVIII. 15).

Mosè, nel discorso che direbbe ai figliuoli d' Israele in mezzo alle pianure di Moab, sul finire della sua vita, nell' ultimo anno del lor soggiorno nel deserto, quarant' anni dopo l' uscita dall' Egitto, fa loro una promessa assai importante, il cui senso fu benissimo compreso da tutta la nazione prima dell' avvenimento, ma venne dappoi contestato, primieramente dai Giudei, i quali non ne vollero riconoscere l' adempimento in Gesù Cristo, indi da alcuni Cristiani, che senza avere gli stessi pregiudizii, parteciparono però alle stesse mire su quest' argomento. Negando il vero senso di questa promessa, si pretese di cavare un' autorità favorevole a siffatta opinione da ciò che precede e da ciò che segue la promessa medesima. Per giudicarne bisogna adunque considerare non solo questa promessa in se medesima, ma anche tutto ciò che la precede e la conseguita, ed in generale tutto ciò che può aver con essa una qualche relazione. Cominciamo dal presentare il testo che rinchiude questa promessa, dai primi versetti che la precedono fino agli ultimi che la seguono, e che possono alla medesima in qualche modo riferirsi. Essa si legge nel capo XVIII del Deuteronomio dal versetto 9 fino alla fine dello stesso capo.

Sposizione
del testo che
comprende la
promessa.

« Allorchè tu sarai entrato nella terra che ti sarà data
» dal Signore Dio tuo, guardati dal volere imitare le
» abominazioni di quelle genti. Nè siavi tra voi chi per
» purificare il figliuolo o la figlia li faccia passare pel fuoco;
» o chi interroghi gli indovini, e dia retta ai sogni e agli

„ aùguri; nè chi faccia uso de' malefizi, nè chi faccia uso
 „ de' sortilegi, nè chi consulti i pitonici, o gli astrologhi,
 „ nè cerchi di sapere da' morti la verità; imperocchè il
 „ Signore ha in abominazione tutte queste cose, e a
 „ causa di queste scelleraggini egli sterminerà quelle genti
 „ nel tuo ingresso. Tu sarai perfetto e senza macchia,
 „ rispetto al Signore Dio tuo. Quelle nazioni delle quali
 „ tu occuperai la terra danno retta agli aùguri e agli
 „ iudovini; ma tu in altro modo sei stato disciplinato dal
 „ Signore Dio tuo. — Il Signore Dio tuo ti manderà un
 „ profeta della tua nazione, e del numero de' tuoi fra-
 „ telli come me (*prophetam... sicut me*): lui ascolte-
 „ rai. Secondo quello che domandasti al Signore Dio tuo
 „ presso l' Horeb, quando tutta la moltitudine era adu-
 „ nata, e dicesti: Che io non senta più la voce del Si-
 „ gnore Dio mio; e che io non veggia più questo fuoco
 „ grandissimo, perchè io non muoia; e il Signore mi
 „ disse: Hanno in tutto parlato bene. Un profeta farò
 „ loro nascere di mezzo ai loro fratelli simile a te (*pro-*
 „ *phetam... sicut te*; Vulg., *similem tui*); e in bocca
 „ a lui porrò le mie parole, e ad essi riporterà tutto
 „ quello che io gli comanderò. Chiunque poi non vorrà
 „ ascoltar le parole che egli nel nome mio annunzierà,
 „ proverà le mie vendette. — Ma se un profeta corrotto
 „ da arroganza vorrà annunziare nel nome mio quello che
 „ io non gli ho comandato di dire, o parlerà a nome
 „ degli dèi stranieri, sarà messo a morte. Che se il tuo
 „ pensiero ti suggerisce: Come posso io conoscere che
 „ il Signore non ha detta quella parola? eccoti il segno:
 „ Se quello che il profeta ha predetto nel nome mio non
 „ sia avvenuto, il Signore non ha parlato, ma il pro-
 „ feta per la sua superbia ha inventata tal cosa, e perciò
 „ tu nol temerai.

La continuazione riguarda un ben diverso argomento.
 Ecco adunque ciò che può avere qualche relazione a que-
 sta promessa nel discorso di Mosè; e che si può ridurre
 a tre punti: Dio vieta al suo popolo di ascoltare gli aù-
 guri delle nazioni infedeli; gli promette un profeta, ed
 ordina di dargli retta; lo preannunzia contro i falsi pro-
 feta che potrebbero sollevarsi nel suo seno. Considera-
 riamo a prima giunta il senso proprio e naturale della

promessa, e risponderemo poscia alle obbiezioni di coloro che lo impugnano.

Questa promessa annuncia un profeta superiore a tutti gli altri; e così fu compresa da tutta la nazione.

Per ben afferrare il senso di questa promessa bisogna ricordarsi di ciò che Dio aveva detto a Mosè in occasione del mormorare di Maria sua sorella, e d' Aronne suo fratello. Maria ed Aronne dicevano⁽¹⁾: Ha egli forse il Signore parlato solamente per bocca di Mosè? Non ha egli parlato ugualmente anche a noi? Ciò avendo udito il Signore li fece appressare al tabernacolo con Mosè, e chiamando Aronne e Maria, disse loro: « Se saravvi tra voi profeta del Signore, io gli apparirò in visione, e gli parlerò in sogno; ma non così al mio servo Mosè, il quale in tutta la mia casa è fedelissimo: perocchè io a lui parlo testa a testa; ed egli chiaramente, e non sotto enigmi o figure, vede il Signore ». Mosè adunque è un profeta di un ordine superiore; e quando Dio promette al suo popolo un profeta simile a Mosè, *prophetam . . . sicut te*, gli promette un profeta superiore a tutti gli altri. Anche tutta la nazione lo comprese, e da quel tempo in poi perseverò sempre nell' aspettazione di questo grande profeta; il che scorgeremo chiarissimamente nel racconto dei santi evangelisti, e nel libro degli Atti degli apostoli.

In fatto allorquando s. Giovanni Battista apparve, i Giudei spedirono da Gerusalemme⁽²⁾ alcuni sacerdoti o leviti per domandargli: Chi se' tu? Confessò di non essere il Cristo. Gli domandarono eglino: Sei tu Elia? Ed ei rispose: No! sono. Soggiunsero: Sei tu IL PROFETA? — La latina espressione *propheta es tu* può andar soggetta ad equivoco; e diede ad alcuni occasione di tradurre: *Sei tu profeta?* mentre non è questo il senso del testo greco, che dice senza equivoco di sorta alcuna, Ὁ προφήτης; ὁ αὐτός; *Sei tu IL PROFETA?* quel profeta che ci fu promesso, quel profeta che aspettiamo? — Egli rispose loro: No. Ed essi ripigliarono: Perchè adunque battezzì tu se non sei nè il Cristo, nè Mosè, nè IL PROFETA? — Il latino *neque propheta*, può andar soggetto anche qui a qualche equivoco, che in fatto diede occasione agli stessi traduttori di dire in volgare, *Se tu non sei nè Cristo, nè Elia, nè profeta*; ma il testo greco

(1) Num. xii. 1 et seqq. — (2) Joan. i. 19 et seqq.

dice anche qui espressamente *nè il Cristo, nè Elia, nè IL PROFETA*, οὐτε ὁ προφήτης. E questo senso si troverà confermato da un altro testo ancor più formale.

Allorchè la grande celebrità dei miracoli di Gesù Cristo gli trasse dietro il popolo, quel divin Salvatore vedendosi circondato da una gran moltitudine che montava a cinquemila uomini⁽¹⁾, moltiplicò in lor favore cinque pani e due pesci in guisa che ne furono sazi, e si raccolsero anche dodici canestri di frammenti di pane che erano avanzati; e quegli uomini spettatori del prodigio operato da Gesù gridarono: Questi è veramente IL PROFETA che dee venire al mondo. — Non v'ha equivoco di sorta alcuna nè in greco, nè in latino, nè in italiano: *Hic est vere propheta qui venturus est in mundum*: Questo è veramente IL PROFETA che dee venire al mondo. Si aspettava dunque fino a quei tempi quel gran profeta promesso da Mosè; nessuno dei profeti comparsi dopo Mosè non aveva soddisfatto all'aspettativa della nazione, perchè nessuno di essi non era stato paragonabile a Mosè; ma quando si vide nella persona di Gesù Cristo un profeta i cui miracoli superavano quelli di tutti gli altri, e divenivano paragonabili a quelli di Mosè, si cominciò a comprendere che egli era quel profeta promesso ed aspettato: *Hic est vere propheta qui venturus est in mundum*.

Dopo l'ascensione di Gesù Cristo, s. Pietro, ripieno dello Spirito Santo, annunziando ai Giudei la gloria di questo divin Salvatore, ed esortandoli a credere in esso lui, ricorda loro la profezia di Mosè esprimendosi in questi termini⁽²⁾: « Mosè disse ai nostri padri: *Il Signore Dio vostro farà a voi sorgere uno tra' vostri fratelli profeta come me; a lui presterete fede in tutto quello che vi dirà. Chiunque poi non ascolterà questo profeta sarà cancellato dal popolo*. E tutti i profeti che hanno parlato da Samuele in poi, hanno predetti questi giorni ». In questi giorni adunque si compì la promessa di Mosè qui rammentata; Gesù Cristo è adunque quel profeta promesso da Mosè, e simile a Mosè.

S. Stefano, ripieno ugualmente dello Spirito Santo, intendeva questa promessa nello stesso senso, allorchè, par-

Questa promessa non si compì che nella persona di Gesù Cristo. Testimonianza di s. Pietro e di s. Stefano.

(1) *Jonn. vi. 5 et seqq.* — (2) *Act. iii. 22 et seqq.*

lando ai Giudei per confortarli a credere in Gesù Cristo, e rammentando loro ciò che Mosè aveva fatto e detto, dice ad essi: « *Questi è quel Mosè che disse ai figliuoli d'Israello: Il vostro Dio susciterà a voi un profeta nel numero de' vostri fratelli come me; lui ascolterete* » (1). Tutta la nazione aspettava questo profeta: il popolo, colpito dallo splendore dei miracoli di Gesù Cristo, aveva cominciato a riconoscerlo in esso lui; ma i Farisei ed i dottori, accecati dai loro pregiudizii, non lo avevan conosciuto, ed avevan trascinato la moltitudine nella loro incredulità. S. Pietro e s. Stefano richiamano il popolo a questa profezia, perchè riconosca in Gesù Cristo il profeta promesso da Dio.

Tutta la tradizione ci mostra in G. C. il compimento di questa promessa.

I santi dottori che venner dappoi, e dopo loro gli interpreti i più illuminati, continuarono a riconoscere in Gesù Cristo il compimento di questa profezia. Tertulliano (2) riconosceva che questa promessa di Mosè riguardava Gesù Cristo, e ne era sì persuaso da credere altresì che il Padre Eterno mirasse a questa profezia quando fece udire in sul monte quella voce: *Questi è il mio Figliuolo diletto, ascoltatelo* (3); come se avesse detto: Ecco quel profeta che vi ho promesso, e che vi ingiunsi di ascoltare. S. Cipriano (4), dopo aver riferita a Gesù Cristo questa profezia, aggiugnere che il Salvatore voleva notar questa parola di Mosè quando diceva ai Giudei: « Se credeste a Mosè, a me ancora credereste; conciossiachè di me egli ha scritto: *DE ME enim ille scripsit* » (5). S. Atanasio (6) riguarda come un grave errore quello dei Giudei i quali volevano riferire ad alcuni dei loro profeti ben diversi da Gesù Cristo ciò che il lor legislatore diede qui di colui che doveva venire dopo di lui. S. Gian Grisostomo (7) osserva che la minaccia fatta da Dio di sterminare quelli che non ascolteranno il profeta che egli promette, non fu mai adempita con maggiore strepito quanto su quelli che ricusarono di dar retta a Gesù Cristo. S. Agostino (8) sostiene, contro Fausto il Manicheo, che questa profezia riguardava Gesù Cristo. Gesù Cristo

(1) *Act.* VII. 37. — (2) *Tertull. contr. Marcion. lib. IV. c. 22.* — (3) *Luc.* IX. 55. — (4) *Cypr. contr. Jud. l. I. c. 18.* — (5) *Joan. V. 46.* — (6) *Athan. contr. Arian. l. II.* — (7) *Joan. Chrys. « Quod Christus sit Deus » c. 5.* — (8) *Aug. contr. Faust. l. XVI. c. 10 et seqq.*

non è profeta, diceva Fanstò, e non somiglia nemmeno a Mosè: Mosè è uomo, Gesù Cristo è Dio. S. Agostino rispondeva: Gesù Cristo è Dio e uomo: come Dio è superiore a Mosè, ma come uomo è simile a Mosè. D'altronde, continuava s. Agostino, se questo profeta non è Gesù Cristo, chi lo sarà adunque? Sorsero molti profeti dopo Mosè; ma Mosè ha voluto che non si intendessero le sue parole che di un certo profeta in particolare: *Unum quemdam intelligi voluit*. Chi sarà adunque? Sarà forse Gesù successore di Mosè? (posciachè con questo nome Giosuè si trova nominato nella versione dei Settanta e nell'antica Volgata che era in uso ai tempi di s. Agostino, e Gesù così in greco come in latino suona ugualmente che Josuè in ebraico.) Ma questo Gesù, dice s. Agostino, era la figura di Gesù Salvatore degli uomini, di cui Gesù successor di Mosè fu il simbolo.

S. Clemente d' Alessandria⁽¹⁾ aveva già fatta la applicazione a Giosuè, come figura di Gesù Cristo, di questa profezia di Mosè intorno al profeta promesso da Dio. Ma gli altri santi dottori trascurarono questa prima applicazione come troppo imperfetta. Giosuè aveva ricevuto la sua missione quando Mosè annunciava quel profeta. Dio aveva detto a Mosè⁽²⁾: « Prendi Giosuè, nel quale sta il mio spirito, e poni sopra di lui la tua mano, e gli darai una parte della tua autorità, affinchè tutta la sinagoga de' figliuoli d' Israele lo ubbidisca ». Tutto ciò si era già fatto quando Mosè disse al popolo nel congedarsi: « L' Essere Supremo vi manderà un profeta simile a me ». Questo vaticinio non riguarda adunque per nulla Giosuè. D'altronde il Signore aveva aggiunto: « Per lui (o per Giosuè) Eleazaro sacerdote consulterà il Signore quando siavi da far qualche cosa. Secondo la parola di lui, egli auderà o starà, e con lui tutti i figliuoli d' Israele e tutta la moltitudine ». Giosuè è adunque soggetto al par degli altri a consultare il sommo sacerdote Eleazaro, che consulterà il Signore per Giosuè così come per tutti gli altri. Sicuramente per quanta gloria abbia potuto acquistarsi Giosuè, non è un *profeta*

In d'arzo se ne
cererà un primo
adempimento
in Giosuè.

(1) *Pedag.* l. I. c. 7. — (2) *Num.* XXVII. 18 et seqq.

simile a Mosè, col quale Iddio comunicava immediatamente. Giosuè pertanto, o qualunque altro ispirato da Dio, per terminare il Deuteronomio, così si esprime⁽¹⁾: «E Giosuè, figliuolo di Nun, fu ripieno di spirito di sapienza, perchè Mosè gli aveva imposte le sue mani. E a lui prestarono obbedienza i figliuoli d'Israele, e fecer quello che il Signore aveva comandato a Mosè. *Nè si levò mai più in Israele un profeta simile a Mosè*, col quale trattasse il Signore faccia a faccia; nè simile a lui in que' prodigi e miracoli i quali per la missione datagli dal Signore fece egli nella terra d'Egitto contro di Faraone, e contro tutti i servi di questo, e contro tutto quel paese; nè simile nella possanza e nelle opere miracolose, le quali fece Mosè in faccia a tutto Israele». È dunque certo che Giosuè, quantunque ripieno dello spirito di Dio, non fu un profeta simile a Mosè: onde non è quel desso che Mosè aveva annunciato. Tutta la nazione l'aveva compreso, posciachè continuò ad aspettare il profeta da Mosè promesso. Nessun altro prima di Gesù Cristo era stato paragonabile a Mosè; Gesù Cristo solo era quel profeta di cui Mosè aveva parlato: egli stesso abbastanza lo mostra; i suoi apostoli ed i suoi discepoli lo insegnano chiaramente; i santi dottori continuano a spiegare in siffatto senso questa profezia; gli interpreti i più illuminati fanno uso dello stesso linguaggio; il dotto padre Honbigan sostiene e prova che chi si discosta da questa interpretazione fa violenza al testo, e contraddice a s. Pietro; finalmente questa interpretazione venne pubblicamente sostenuta nella Sorbona in una tesi teologico-ebraica, *de Prophetia*, nel mese di luglio dell'anno 1766; e così fino ai nostri giorni si è intesa la celebre profezia di Mosè.

Risposta alle
obbiezioni —
A che si riducono le idee
che si oppongono alla comune interpretazione.

Gli increduli Gindei sono i primi che hanno impugnato questa interpretazione. Siccome essi avevano interesse di non riconoscere in Gesù Cristo il compimento di questa profezia, si sono sforzati di deviarla volgendola ad altri, ed o applicandola a Giosuè, o riferendola a qualche altro profeta, od anche a tutti gli altri che apparvero dopo Mosè. Sembra cosa assai sorprendente

(1) Deut. xxxiv. 9 et seqq.

che si sieno trovati alcuni Cristiani che abbiano adottate queste idee rabbiniche, ma è ancora più strano che in un secolo illuminato come il nostro si imprenda a far prevalere queste false idee. Desta maraviglia come mai v'abbia chi sia giunto fino ad affermare che *questa profezia non riguarda letteralmente Gesù Cristo*; che se lo riguardasse, Iddio si sarebbe preso giuoco degli Ebrei; che quelli i quali, discostandosi (come dir si osa) da queste interpretazioni, riferiscono questa profezia al solo Gesù Cristo, tolgono al cristianesimo una delle sue più forti prove per sostituirne un'altra incomparabilmente più debole. Queste asserzioni ardite, e capaci di ingannare quelli che non osservano profondamente, meritano di essere discusse.

Si comincia dal rimproverarci di lasciare al Giudeo il mezzo di respingere facilmente il colpo che volevamo dargli: giacchè *qual vantaggio*, egli dirà, potete voi cavare in favor di Gesù Cristo da una profezia che letteralmente non lo riguarda, per confessione di un gran numero di Cristiani? Ma quali sono adunque quei Cristiani così numerosi i quali abbiano confessato che questa profezia non riguarda letteralmente Gesù Cristo? giacchè noi abbiamo osservato che il grandissimo numero, alla cui testa ci sono i santi dottori, e lo stesso s. Pietro, hanno riconosciuto che essa letteralmente lo riguarda.

A prima giunta ci vengono citati s. Clemente d'Alessandria, Vatable ed Emmanuele Sa, che ne applicano il senso letterale a Giosuè. Abbiain mostrato quanto questa interpretazione sia debole per non dir falsa. D'altronde da s. Clemente d'Alessandria a Vatable la distanza è grande; bisogna che questa interpretazione non abbia acquistato gran credito nella Chiesa, essendo rimasta nell'oblio dal secondo secolo fino al decimosesto; e non pare che l'autorità di Vatable, sostenuta anche da quella d'Emmanuele Sa, basti per farla rivivere. Quegli stessi che la allegano ne sentono il difetto, posciachè non ne fanno menzione che per poterne proporre un'altra che loro sembra in apparenza meglio appoggiata.

Ci vengono citati anche molti altri, che non si nominano, ma che, come il Menochio e Cornelio a Lapide, permettono di spiegar questa profezia o di tutti i profeti che succedettero a Mosè, o solamente del Messia.

Ecco un'alternativa che basta per provare che anche quelli i quali la proponevano sentivan tutta la insufficienza del primo senso, tutta la necessità del secondo; ed è anche assai dubbioso che la sola autorità del Menochio e di Cornelio a Lapide, od altri simili, possano tenere in bilico quella de' santi dottori che esaminano sulle tracce di s. Pietro.

Finalmente si dice, *quanti interpreti non vi sono che dopo Tostato, Oleastro, Tirino, Grozio, ec., pretendono che quest' oracolo debba intendersi di tutti i profeti che il Signore mandò agli Ebrei per manifestar loro i suoi voleri?* Osservate che questi vengono dopo Tostato, Oleastro, Tirino, Grozio; sono adunque questi gli braccioli che dobbiamo ora ascoltare? Tostato, Oleastro, Tirino eran forse più illuminati dei santi dottori? Grozio merita forse maggior credenza di s. Pietro?

E falso che la nuova interpretazione proposta risulti visibilmente dal testo; Dio non promette una successione di profeti, ma uno solo, che è il Messia.

Ma *questo senso generale*, così diceasi, *non risulta forse visibilmente dal testo?* Se risultasse visibilmente, come mai si sarebbe tardato per sì lunga pezza a vederlo? E come non si sarebbe riconosciuto non solo dai Giudei prima di Gesù Cristo, ma anche dai Cristiani nei secoli della Chiesa tanto riputati? Ricordiamo qui le parole di s. Agostino: « Sorsero molti profeti dopo Mosè; » ma Mosè vuole che non lo intendiamo che di un certo « profeta in particolare; *Unum quemdam vult intelligi* ». Ecco ciò che gli spiriti i più giudiziosi hanno sempre compreso prima e dopo Gesù Cristo. Ascoltiamo ciò nullameno ciò che ci si vuole allegare per provarci che questo senso generale risulta visibilmente dal testo.

1.^o Se Dio annuncia ai Giudei un profeta simile a Mosè, lo fa, come si dice, per distornarli dal consultare gli aúguri e gli indovini, ad esempio delle nazioni di cui dovevano possedere la terra; come s. Girolamo lo ha assai ben riconosciuto⁽¹⁾: ora avrebbe egli adoperato un mezzo assai acconcio a quest' uopo se avesse rinandati i Giudei al tempo del solo Messia, che non doveva comparire se non molti secoli dopo? Si confondono qui due cose, le quali sono assai distinte nel testo: Dio vieta di consultare gli aúguri e gli indovini, e promette un profeta simile a Mosè; ma questa promessa è così

(1) Hier. in Isai. VIII. 19.

indipendente da quel divieto, che non v'ha una sola parola, non una sola particella che possa legar l'una coll'altra: la promessa si presenta all'improvviso, *Prophetam de gente tua et de fratribus tuis sicut me*. Dio vieta in tutti i tempi di consultare gli aúguri e gli indovini, e promette per una bontà tutta gratuita di suscitare in un tempo determinato un profeta simile a Mosè, un profeta che bisognerà ascoltare. S. Girolamo non ci vedeva altro; egli non ha preteso di spiegare questa profezia; ma spiegando il testo di Isaia⁽¹⁾, che proibisce di dar retta ai maghi ed agli indovini, ed ordina di consultar Dio ricorrendo alla sua legge ed alla testimonianza che in essa dà de' suoi voleri, *ad legem magis et ad testimonium*, s. Girolamo riferisce il testo del Deuteronomio in cui Dio vieta di ascoltar gli indovini e gli aúguri, ed ordina di dar retta al profeta che egli manderà. Che cosa mai si dovrà da questo conchiudere? Si dirà forse che come in tutti i tempi è proibito di ascoltar gli aúguri e gli indovini, bisogna anche in ogni tempo consultare i profeti che Dio manderà, come se Iddio avesse promesso di suscitare profeti ad ogni età nel mezzo del suo popolo? No certamente; non fu già questo il suo pensiero; ma da quest'ordine che Dio dà egli conchiude che in ogni tempo, se si vuol avere uno schiarimento di dubbii, bisogna ricorrere, come lo dice Isaia, alla legge ed alla testimonianza delle divine Scritture: *unde* (notate bene, ecco la conseguenza che ne deduce s. Girolamo), *unde si vultis nosse quae dubia sunt, magis vos legi et testimoniis tradite Scripturarum*. Non è dunque un preservativo che Dio dà al suo popolo in conseguenza del divieto, ma una promessa indipendente dal divieto.

2.º Il popolo nelle vicinanze del monte Horeb aveva chiesto un profeta, perchè era stato atterrito dal tremendo apparecchio con cui Dio gli aveva parlato. « Non ci parli il Signore, diceva egli, affinchè per disgrazia noi non moriamo ». Domanda generale, ci si dice, e per nulla limitata al solo tempo del Messia, il cui arrivo era assai lontano; domanda cioè nullameno che Dio trova ragionevole, ed in conseguenza della quale accorda il profeta desiderato. Ora non si sarebbe egli preso giuoco

(1) *Isai.* VIII. 19 et 20.

de' Giudei se la promessa magnifica che loro faceva non avesse dovuto adempersi che al tempo del Messia? No: Dio non si prese giuoco degli Ebrei; ma si confondono ancora qui due cose che il testo distingue. Allorquando i Giudei domandarono che Dio non parlasse loro, cominciarono dal dire a Mosè: « Parlaei », *Loquere tu nobis*⁽¹⁾; Dio aderì alla loro domanda; cessò di parlar loro, ed a Mosè affidò la cura di dare i suoi ordini al suo popolo. Non si tratta più di ciò, ma in occasione di questa domanda Iddio loro fa una promessa ben superiore a tale inchiesta: ha dato loro per interprete delle sue volontà quel Mosè che hanno domandato; ma per una bontà del tutto gratuita promette di dar loro in tempi ulteriori un profeta simile a Mosè, e che al par di Mosè sarà per loro l'interprete delle sue volontà.

3.^o Finalmente è chiaro, si dice, che nei versetti 20 e seguenti Dio dà loro alcuni segni per distinguere il vero profeta che ad essi manderà, da ogu' altro che volesse usurparne il nome. « Badate, loro dice egli, se ciò che » il profeta annuncia in nome del vero Dio accadrà »; regola sicura, invariabile per tutti i tempi e per tutti i profeti: in tal guisa il limitare la profezia di cui qui si tratta al solo Messia, è, si dice, presentare un senso male accomodato a tutte le espressioni del testo. Si confonde anche qui ciò che il testo distingue. La regola data da Dio in questo luogo non riguarda il profeta che egli manderà, ma i profeti che non manderà; il testo è formale. « Se un profeta corrotto da arroganza » vorrà annunciar nel nome mio quello che io non gli » ho comandato di dire, o parlerà a nome degli dèi » stranieri, sarà messo a morte ». *Propheta autem qui, arrogantia depravatus, voluerit loqui in nomine meo quæ ego non præcepi illi ut diceret*, ec. È questo il profeta che Dio ha promesso di mandare? Riconosciamo adunque che ciò riguarda unicamente i falsi profeti, e nulla ha di comune col profeta che Dio promette di spedire. La regola è sicura, invariabile per tutti i tempi, e contro tutti i falsi profeti, ma la profezia non riguarda che il solo profeta che Iddio promette di spedire in un tempo che egli non determina; e se v' ha un senso male accom-

(1) *Exod.* xi. 18. 19.

modato a tutte le espressioni del testo, è quello che pretenderebbe di farci trovare una successione di profeti in una promessa la quale non ne indica che un solo, ed un solo simile a Mosè, un solo, come Mosè, superiore a tutti gli altri, *prophetam sicut te*.

Dopo tutto ciò si pretenderebbe indarno che il senso generale da noi confutato somministrasse ciò nullameno contro gli Ebrei un argomento assai incalzante, e molto più forte di quello che si cava da questa promessa riferendola al solo Messia. Intorno a questo ci limiteremo ad una sola riflessione, ed è che riesce impossibile che un argomento desunto da un falso senso abbia maggior forza di quello che risulta dal vero senso. Se i Giudei, ci si dice, hanno dovuto dar retta ad ogni profeta inviato da Dio, hanno dovuto dar retta a Gesù Cristo così come a tutti gli altri. Non basta; hanno dovuto 'aseoltarlo come superiore agli altri; se lo avessero cogli altri confuso, non lo avrebbero conosciuto. Il profeta promesso doveva essere simile a Mosè (*prophetam sicut te*); Mosè non era simile a verun altro; egli era anzi agli altri superiore; il profeta promesso doveva dunque essere superiore agli altri. Come tale era aspettato, e come tale si è presentato; così lo hanno a prima giunta ricevuto, e così lo han dovuto ricevere. *Hic est vere propheta qui venturus est in mundum*. Il profeta promesso non ha, si dice, un carattere che lo distingua dagli altri; se la promessa non riguarda che lui, è impossibile il riconoscerlo. Il profeta promesso ha un carattere distintivo e non comunicabile ad ogni altro; ed è che egli dee essere simile a Mosè, *prophetam sicut te*; dee essere, come Mosè, distinto fra tutti gli altri, superiore a tutti gli altri; ogni profeta che non avrà questo carattere non sarà quel promesso profeta. Tutta la nazione lo ha compreso, giacchè dopo tanti profeti che Dio aveva suscitati in mezzo d'essa, aspettava ancora il profeta che doveva venire nel mondo. Se Gesù Cristo non fosse stato tale, non sarebbe stato il profeta promesso; ma egli si è annunciato come tale, e co' suoi miracoli ha provato di esserlo; il Giudeo ha adunque dovuto riconoscerlo; egli è dunque il vero profeta che doveva venire nel mondo, *Hic est vere propheta qui venturus est in mundum*.

Conclusione.
—Il più gran vantaggio di questa profezia non può risultare che dal senso che la tradizione ci mostra, il quale ci conduce a G. C.

DISSERTAZIONE

SOPRA IL DIVORZIO^(*)

Doppio rispetto sotto il quale può essere considerato il matrimonio.—Scopo di questa dissertazione.

Quei popoli che riguardarono con occhio puramente politico il maritaggio, e qual semplice contratto che congiunge l'uomo e la donna per vivere insieme in unione di corpo e di beni di fortuna, credettero che siccome tal compagnia veniva formata dal mutuo consenso delle due parti che la compongono, così il divorzio, che rompeva il vincolo, consistesse nella mera revocazione del già dato consenso, o nella scambievolmente rinunzia delle parti, o di una di loro, alle ragioni della concordata società, e alle obbligazioni della fatta promessa: quindi considerarono il divorzio come una cosa senza limitazione permessa, e come parte del diritto naturale, ponendo il marito e la moglie intorno a ciò nella medesima libertà, con permettere loro di reciprocamente lasciarsi per qualsivoglia motivo da essi giudicato opportuno, ed indi a lor piacimento contrarre nuovi matrimoni. Portarono ancora tant'oltre siffatta licenza, sino a menar buono all'una delle parti di separarsi senza cercare l'approvazione dall'altra; la qual cosa dovrebbe riguardarsi come una vera ingiustizia, se tal facoltà non fosse stata in pari grado per ambedue e insieme una tacita elansola del loro contratto. Ma il matrimonio, considerato secondo i riflessi della religione e giusta l'intenzione del Creatore, essendo una società dell'uomo e della donna legati con indissolubile nodo per vivere di compagnia nella comunione del medesimo diritto umano e divino⁽¹⁾, non può, secondo

(*) La sostanza di questa dissertazione è del p. Calmet; vi si sono aggiunte alcune nuove riflessioni.

* Riguardo alle dissertazioni di Indole strettamente teologica, gli Editori italiani, paghi di esporre fedelmente l'originale francese, non si assumono a loro rischio nè le discussioni nè le dottrine. Soltanto, allorchè le differenze nascessero dal senso dubbio di qualche testo scritturale, si daranno la debita cura, ne' luoghi rispettivi, di addurre le diverse e più accreditate spiegazioni.

(1) « *Matrimonium est maris et feminae conjunctio, individuum vitae consuetudinem continens, divini et humani juris communicatio* ». *De Rit. nuptiar.* l. 1. can. 1. *encl.* 27. qu. 2.

questa idea, essere mai più disciolto, e la libertà del divorzio, in quella guisa che praticavasi tra i Pagani, non può passare che per una sregolatezza e un'infrazione della legge inviolabile del Creatore.

Avendo nonpertanto il legislatore degli Ebrei tollerato infra quei popoli il divorzio attesa la durezza dei loro cuori, e Gesù Cristo avendo concessa facoltà di dimettere la moglie, facoltà però limitata a certe cause e a certe ragioni, giudicammo a proposito di rapportar qui ordinatamente, e compilare sotto gli occhi del lettore quanto abbiamo da dire su questa materia, a fine di non dividere troppo i fatti e le prove onde noi ci varremo per mettere in chiaro la presente questione.

Nel tempo precedente alla legge mosaica non ci somministra la storia che pochissimi esempj del divorzio. Ripudiò Abramo per la di lei arroganza Agar sua serva, o sua moglie di seconda sfera; riteune, benchè sterile, Sara⁽¹⁾. Rabbi Salomon Jarchi, seguito da una quantità di rabbini⁽²⁾, opina che la causa delle doglianze di Aronne e di Maria contro Mosè⁽³⁾ stesse fondata sul ripudio da lui fatto della sua sposa, volendo alcuni che ella fosse Tarbis figliuola del re di Etiopia, del cui maritaggio con Mosè ci dà contezza Giuseppe⁽⁴⁾; pretendendo pur altri che fosse Sefora. Ma può asserirsi non essere nè l'una nè l'altra, e che Mosè non fe mai divorzio con niuna. Vero è che rimandò Sefora a casa di Jethro⁽⁵⁾, ma solamente per qualche tempo; e la riprese tosto che il suo suocero gliela ricondusse al campo del Sina⁽⁶⁾. Nulladimeno non si può dubitare che avanti la legge non fosse in uso il divorzio tra gli Ebrei, perciocchè il Figliuolo di Dio ci accerta che Mosè non lo tollerò tra essi se non a cagione della durezza del loro cuore⁽⁷⁾, e per evitare maggiori sconcerti.

Il legislatore degli Ebrei non pubblicò che assai tardi la legge del divorzio, la quale trovasi solamente nel Deuteronomio⁽⁸⁾,

Esempj di
divorzio avanti
la legge di
Mosè.

Legge di Mo-
sè intorno al
divorzio.

(1) Gen. xxi. 14. — (2) Nelle precedenti edizioni si contarono fra questi rabbini l'Onkelos ed il parafrase gerosolimitano. Questo errore nacque dalla falsa interpretazione della Bibbia di Walton, che traduce per *repudiare* il verbo caldaico *רָחַץ*, mentre questa parola significa *separarsi quoad thorum*, e non *divorziare*, come può vedersi nel seguente versetto del testo caldaico, *וְאִתָּהּ אֵין חֵטְא* — *eo quod abstinuit ab usu thori*. *Divorziare, ripudiare* s'appella in caldaico *רָחַץ* o *רָחַץ* (Drach). — (3) Num. xii. 1. — (4) Jos. Antiq. l. ii. c. 10. — (5) Exod. iv. 26; xviii. 2. — (6) Id. xviii. 6. — (7) Matth. xix. 8. — (8) Deut. xxiv. 1 et seqq.

cioè nel ragionamento che fece loro poco avanti di morire. « Se un uomo, dice egli, preude moglie, e la tien seco, ma ella non è amata da lui per qualche cosa di turpe, scriverà un libello di ripudio, e porrà in mano a lei, e la manderà via di sua casa. E se questa dopo che se n'è andata, prende altro marito, e questi ancora la prende in avversione, e le dà il libello del ripudio, e la manda via di casa sua, ovvero sia venuto a morire, non potrà il primo marito prenderla di nuovo per moglie; perocchè ella è contaminata, ed è divenuta abbominabile dinanzi al Signore ».

Gli antichi e moderni interpreti hanno formato non piccole difficoltà sopra il senso di queste parole, per qualche cosa di turpe. L'ebreo secondo la lettera⁽¹⁾, per una nudità di cosa, o una cosa di nudità, vale a dire una cosa vergognosa (Il termine di nudità dinota ordinariamente tutto ciò che è opposto alla pudicizia: Tu non discoprirai la nudità di tua madre, . . . di tua sorella, dice Mosè⁽²⁾; La tua nudità rinarrà scoperta, dice Isaia⁽³⁾; e Iddio in un altro profeta⁽⁴⁾: Mostrerò ai popoli la tua nudità). I Settanta l'intendono di un'azione vituperosa⁽⁵⁾. Leggeva Tertulliano⁽⁶⁾, *impudicum negotium*; e i migliori comentatori lo spiegano in questo senso: sicchè a parer loro non era permesso agli Ebrei il divorzio che nel solo caso d'adulterio, o di qualche altra azione vergognosa; ed anche era d'uopo che vera fosse e che constasse, imperocchè pei semplici sospetti Dio aveva ordinato il rimedio delle acque della gelosia⁽⁷⁾.

La pratica degli antichi Israeliti era in tutto e per tutto conforme a questi sentimenti. Noi non leggiamo verun esempio chiaro e distinto di ripudio sotto la legge. Gli stessi Ebrei insegnano⁽⁸⁾ che non fu permesso a Davide ripudiare alcuna delle sue mogli per isposare Abisag⁽⁹⁾, e venne astretto a prenderla a titolo di concubina o di moglie di seconda classe, non potendo in altro modo tenerla: poichè avendo già egli, a detta loro, diciotto mogli, non eragli più

Pratica degli antichi Israeliti circa il divorzio dopo la legge di Mosè.

(1) *Quoniam invenerit in ea nuditatem verbi*, עֲרֹוֹת דְּבַר. In ebraico verbum si prende sovente nello stesso senso che il *negotium* dei Latini, cioè cosa. — (2) *Levit. xviii. 7. 9.* etc. Ciò che la Volgata traduce per *turpitudinem*, è espresso *nuditatem* nell'ebreo. — (3) *Isai. lxxvii. 3*: «Revelabitur ignominia tua (Hebr.: nuditas tua)». — (4) *Nahum, iii. 5*: «Ostendam gentibus nuditatem tuam». — (5) *Ασχημον πράγμα*. — (6) *Contr. Marcion. l. 4.* — (7) *Num. v. 12 et seqq.* — (8) Talmud, trattato *Sanedrìn, l. 22 r.*, opinione di *Rab. Schaman bar Abba*. — (9) *3. Reg. i. 5.*

lecito prenderne da vantaggio. Ma senza fermarci alle opinioni dei rabbini, noi sappiamo che Davide non ripudiò quelle mogli che il suo figliuolo Assalon avea pubblicamente disonorate, e contentossi di tenerle chiuse nel palazzo fin che vissero (1). Consiglia Salomone di star con la moglie presa da giovane (2). Malachia loda Abramo di non aver ripudiata Sara benchè sterile, e rinfaccia agli Ebrei la facilità loro in separarsi dalle proprie consorti (3). Voi vi lamentate ch' io non riceva i vostri sacrificii, e me ne addimandate il perchè. Ciò avviene perchè il Signore fu testimonio tra te e la moglie della tua giovinezza, che tu hai disprezzata, quantunque compagna e consorte della tua alleanza. E il profeta Michea (4): Voi scacciate le mogli del mio popolo dalle case delle loro delizie, e le mie lodi toglieste dalla bocca dei loro figliuoli. Finalmente dichiara abbastanza Mosè l'idea che ha del divorzio allorchè vieta a colui che ripudiò la consorte di più riprenderla dopo la morte del marito che la sposò dacchè ebbela ripudiata, perchè, dice egli, è contaminata ed abbominevole dinanzi al Signore (5). Annovera le mogli ripudiate tra le donne pubbliche, infami ed immonde, proibendo a' sacerdoti di sposarne (6). I profeti, che tanto sovente ci parlano della riprovazione degli Ebrei sotto la figura di un divorzio (7), ne contrassegnano sempre il motivo, ed è la infedeltà, la idolatria e le scelleraggini degli Israeliti. Rappresentaci Salomone in orribil sembianza una moglie che abbia abbandonato il proprio marito (8): Guardatevi, dice, da donna straniera che ha dolci parole, e che ha lasciato quegli che sposò nella sua giovinezza, e che si è dimenticata del patto del suo Dio. La casa di costei pende verso la morte, e le sue vie tendono all'inferno, e tutti coloro che ci vanno mai più non ne ritornano.

I rabbini, per quanto rilassati sieno sul punto del divorzio, osservano che i più saggi e i più religiosi di lor nazione non si servirono mai della indulgenza della legge

(1) 2. Reg. xx. 3. — (2) Prov. v. 18. 19. — (3) Malach. ii. 14: « Quam tu despexisti » (Hebr.: « In quam tu perfide egisti »).

(4) Mich. ii. 9. — (5) Deut. xxiv. 4: « Non poterit prior maritus recipere eam in uxorem, quia polluta est et abominabilis facta est coram Domino » (Hebr.: « Non poterit maritus ejus prior, qui dimisit eam, rursus suscipere eam ut sit sibi in uxorem, postquam polluta est, quia abominatio est ante Dominum »). — (6) Levit. xxi. 14; Ezech. xliv. 22. — (7) Isai. l. 1; Ltv. 4. 6 et seqq.; Jer. lxi. 8. — (8) Prov. ii. 16 sq.

su questo articolo, o pure lo fecero con gran riserva e con molte circospezioni, massime colla prima loro consorte, che chiamano con la Scrittura *sponsa pubertatis*, *sposa della lor giovinezza*. Chi ripudia la primiera sua moglie fa sparger lagrime anche all' altare, dice il rabbino Eliezer. Citansi parimente tra gli assiomi del rabbino Ben-Sira questa sentenza: *Rodete l'osso che vi è toccato*; cioè state con quella donna che dapprima avete sposata. Diceva a questo proposito un antico, Varroue: « Bisogna che un marito corregga, o sopporti i difetti di sua consorte; se la corregge, la rende più trattabile; e se la soffre, diviene egli più uomo dabbene ». *Uxoris vitium tollas opus est aut feras; qui tollit vitium, uxorem commodiusculam sibi præstat, quæ fert se meliorem facit.*

In ultimo, ciò che ancora più fortemente ci persuade che non erano infra gli Ebrei sì facili e tanto palesi i divorzii, si è che vediamo in Mosè delle leggi le quali suppongono tutto il contrario. Dice, per esempio, che se un uomo cerca qualche occasione o pretesto contro la femmina da lui sposata⁽¹⁾, e che ad essa rimproveri cose sconvenevoli all' onor suo, come di non esser vergine qualora la tolse, i parenti della donna prenderanno la sua difesa avanti i giudici; e se ella verrà trovata innocente, il marito accusatore sarà condannato ad esser battuto, e ad un' ammenda di cento sicli d' argento a profitto del di lei padre, nè mai più potrà ripudiar la persona da lui tanto ingiustamente tacciata. Se il divorzio fosse stato tanto agevole, perchè non disfarsi della propria moglie senza tutte queste cerimonie? Dico altrettanto di colui che aveva fieri sospetti contro la fedeltà della sua sposa, a cui non dava la legge altra azione contro alla medesima se non la prova delle acque amare⁽²⁾: sembra dunque che non la potesse ripudiare per semplici congetture. Comanda infine il medesimo legislatore che se un uomo ha due mogli, delle quali ami l' una più dell' altra, nel caso che il primogenito fosse figliuolo della meno amata consorte, non potrà il padre privarlo de' suoi diritti, nè istituire suo principale erede il figliuolo della più diletta⁽³⁾. Torno a dire, se il divorzio fosse stato tanto facile, perchè dimorar con quella

(1) Deut. xxii. 13 et seqq. — (2) Num. v. 14 et seqq. — (3) Deut. xxi. 15 et seqq.

moglie che non amava? e perchè non licenziarla col proprio suo parto? Era per sempre interdetto il divorzio a chi fosse stato condannato per sentenza dei giudici a sposare una fanciulla da esso tradita nell'onore⁽¹⁾: come se dopo un torto di questa sorta fatto alla riputazione di sua consorte uou vi fosse più cosa che ad abbandonarla potesse obbligarlo.

Viene accertato che negli ultimi tempi della repubblica ebraica, cioè poco avanti la venuta del Salvatore⁽²⁾, essendosi moltiplicate le iniquità, e divenuto più comune e più alla moda il divorzio, naeque tra i più famosi dottori ebrei una grandissima disputa intorno al senso delle parole di Mosè, da noi riferite, sulle cause del divorzio contenute in questi termini, *per qualche cosa di turpe*. Le senole di *Hillel* e di *Sammai*, famosi dottori che fiorirono poco prima che comparisse Gesù Cristo nel mondo, e noti per mezzo degli scritti di Ginseppe⁽³⁾ e di s. Girolamo⁽⁴⁾, queste due scuole si divisero sulla presente quistione. Sammai, secondo capo del gran Sinedrio, sosteneva che affine di potere legittimamente prevalersi della libertà di far divorzio richiedevasi una ragione fondata su qualche azione vergognosa, ovvero sopra qualche qualità opposta all'onestà nella persona che ripudiavasi. Ma Hillel, altro accreditatissimo rabbino, le cui decisioni ordinarmente hanno forza di legge, e capo di una grande e numerosa scuola, insegnava all'incontro⁽⁵⁾ che le meume ragioni bastavano per poter ripudiare la moglie, come sarebbe per esempio l'aver fatto euocer troppo le vivande preparate al marito, o perchè questi trovavane un'altra più avvenente di lei, e che a lui meglio affacevasi. Prendeva costui il testo di Mosè come se vi fosse stata una particella disgiuntiva: *Perchè trovò in lei qualche cosa, o una cosa turpe*. Tale opinione, per quanto malamente fosse fondata, e benchè contenesse una manifesta depravazione del sentimento del legislatore, non lasciò di trovare moltissimi difensori. Akiba, il cui parere vien riferito nella *Mischna*, erasi dichiarato a favor suo; anzi questo rabbino

Pratica degli Ebrei circa il divorzio negli ultimi tempi della loro repubblica e fino al presente.

(1) *Deut.* XXII. 29. — (2) *Vide Selden., Uxor. Hebr.* l. III. c. 18 et 20. — (3) *Joseph. Antiq.* l. XIV. c. 17, et l. XV. c. 1 et 15. — (4) *Hier. in Is.* c. VIII. « *Sammai et Hillel non multo prius quam Dominus nasceretur orti sunt in Iudaea.* » — (5) *Ved. Talmud, tratt. Gittin, fol. 60 r.º nella Mischna (Drach).*

fu ancora più indulgente d' Hillel, credendo che per autorizzare il divorzio bastasse solamente che la moglie non piacesse al proprio marito, prendendo in questo senso il testo mosaico: *Se un uomo avendo presa una donna, ed avendola avuta, questa non trova grazia agli occhi suoi, o che trovi in lei qualche cosa di turpe, può darle il libello del ripudio.* Ond' ei riconosceva due ragioni legittime per il ripudio; la prima: *non trovar grazia agli occhi del marito*; la seconda: *trovare nella moglie qualche cosa di turpe.*

Siffatta spiegazione, sostenuta col nome di questi due nomini famosi, e favorita dalla concupiscenza, a cui allentava la briglia, si fortificò di tal sorta, che alla fine fu la sola ammessa e dagli Ebrei praticata, ed è tuttavia la opinione che domina tra i rabbini.

Nel tempo del nostro Redentore pare che la cosa stesse ancora in bilancia, e che il partito di Sammai non si trovasse del tutto abbandonato, perciocchè i Farisei domandarono a Gesù Cristo⁽¹⁾ se fosse lecito di ripudiare la propria consorte per qualsivoglia cagione: *Si licet homini dimittere uxorem suam quacunque ex causa?* Ma di lì a poeo, vale a dire nella età di Giuseppe e di Filone, non si metteva più in dubbio che il divorzio non potesse farsi per leggerissime canse. Filone non ha difficoltà di spiegare in questo senso la legge di Mosè⁽²⁾: *Se una moglie, dic' egli, vien ripudiata per qualsiasi motivo, ec. Giuseppe similmente ne parla⁽³⁾: Chi brama separarsi dalla propria consorte, per qualunque cagione, come avviene ordinariamente tra gli uomini, diale carta di sicurezza di non volerla mai più ripigliare.* E nella storia della sua vita si protesta che così ei praticò in ripudiare sua moglie, il cui amore non gli piaceva⁽⁴⁾.

Gli Ebrei moderni hanno gli stessi sentimenti. Quando una moglie, dice Leone da Modena⁽⁵⁾, non desse a suo marito cansa veruna di lamentarsi, potrebbe ripudiare per qualunque picciolissima occasione di molestia.

(1) Matth. xix. 3. — (2) Philo, de special. legib., ad text. et sept. præcept. — (3) Joseph., Antiqq. l. iv. c. 8. Ἰουναϊκὸς τῆς συνοικουσης βουλομένης διαζευχθῆναι, καθ' ἃς ὁποιοῦν αἰτίας (πολλὰ δ' ἂν τοῖς ἀνθρώποις τοιαῦτα γίνοντο), γραμμασί μὲν περὶ τοῦ μηδέποτε συνελθεῖν ἐσχυρίζεσθαι. — (4) Jos., de Vita sua, ad fin. Μὴ ἀριστούμενος τοῖς ἡθεσι. — (5) Leo Mutinens., Cæmon. judaic., part. 4. c. 6.

Ma quanto alla pratica, hanno i rabbini apposte alla legge del divorzio tante clansole ed intrigate condizioni, che è quasi impossibile che in sì lunga dilazione le parti non si riconcettino, o che il parentado non trovi modo di riunirle.

Tengono per tradizione gli Ebrei che tutti i soldati che andavano all'esercito, davano, nel partire, alle loro mogli la carta del divorzio, acciocchè in capo a tre anni potessero maritarsi, se in guerra fossero rimasti prigionieri. Intendono i rabbini in questa guisa le seguenti parole del primo libro dei Re: *Va a trovare i tuoi fratelli, e portamene i pegni, o le testimonianze*, cioè i libelli del divorzio (1). Aggiungono che Uria avea lasciato questo foglio del divorzio alla sua consorte, affine che potesse rimaritarsi in caso che fosse rimasto prigioniero di guerra. L'autore delle Tradizioni ebraiche sopra i libri dei Re e dei Paralipomeni parla di questo anteo costume, il quale si è, per non dir altro, certamente dubbiosissimo.

Si potè considerare che i termini della legge che tolleravano il divorzio erano tutti a pro degli uomini, nè vi era una minima cosa che favorisse il sesso femminile. Appo gli Orientali, dove le donne contan pochissimo, e non vengono considerate se non come necessarij aiuti e qual parte del dominio dell'uomo, meschinissimo è il riguardo che si ha verso le medesime nella società, e le leggi d'ordinario non sono troppo loro favorevoli; ma l'uso dei Greci e dei Romani, appresso i quali godevano le donne lo stesso privilegio degli uomini in ordine al divorzio, fe nascere nelle donne ebreiche la voglia di godere di consimile libertà, e in ultimo le portò a ripudiare i proprii mariti. La legge in vero non dava loro tal permissione (2), ma neppure ad esse negavala; e quanto all'uso non era malagevole d'introdurlo: bastava solamente che una persona di autorità ne desse l'esempio.

Era si veduta qualche femmina abbandonare il proprio consorte; ma ciò non veniva riputato un vero divorzio. La donna sposata da Sansone si maritò con un altro

Le donne avevano elleno lo stesso privilegio degli uomini in ordine al divorzio?

(1) 1. Reg. xvii. 18: « *Et cum quibus ordinati sunt disce* » (Hebr., secondo alcuni: « *Et arrham eorum accipies* »). — (2) Insegnano i moderni rabbini, secondo il Talmud, trattato *Guittin passim*, e *Jebamet*, fol. 112 v.º, che il diritto di ripudiare appartiene al solo marito, giunmai alla donna. Ved. altresì Maimonides, trattato del *ripudio*, c. 1. §. 2. (Drach).

senza aspettare il libello del ripudio⁽¹⁾; ma siccome costei era Filisteia, dal suo operato non può nulla concludersi circa il costume degli Ebrei. Per altro la vendetta che Sansone, o i Filistei medesimi ne fecero, chiaramente dimostra che la di lei azione fu per lo meno considerata come contraria alle leggi della patria. La moglie del levita, di cui si fa menzione nel libro dei Giudici⁽²⁾, e che diè cansa ad una sanguinosa guerra contro la tribù di Beniamino, avea parimente lasciato il proprio marito per ritornarsene a casa del suo genitore. Pare che s. Ambrogio⁽³⁾ abbia creduto ch' ella facesse veramente divorzio col levita, *remisit claves*; ma la più comune e verisimile opinione si è che si separasse soltanto per aleun tempo di domicilio atteso certo litigio domestico, ovvero per qualche motivo di disgusto datole da suo marito, come nel matrimonio frequentemente succede. Infine certa cosa è ch' ella non contrasse nnoa obbligazione, e tosto che il levita si presentò, il suocero gli restituì la sua consorte, ed il levita mantenne sempre sovra di lei il diritto che per innanzi godeva. Michol sposa di Davide fu data in moglie da Saulle suo padre a Phaltiel⁽⁴⁾ senza il consenso di Davide: ecco pur qui una specie di divorzio. Saulle non avrebbe potuto esercitare tal podestà sopra la sua figliuola, sposata a Davide, se non in sequela della legge che permetteva il ripudio; e il motivo di questo fu perchè Saulle riguardava Davide come un proscritto, un bandito, un perfido ed un ribelle. Ma questo divorzio dovrà egli forse essere imputato a Michol? Ecco appunto ciò che la Scrittura non dice. Certo si è che Davide non aveala ripudiata, perchè ridomandola, e a lui dopo la morte di Saulle venne renduta. Questo esempio adunque di un divorzio fatto da una donna non è senza difficoltà, e pare che fosse la sola autorità del principe che sforzasse Michol a sposare Phaltiel.

Salome, sorella del grand'Erode, fu la prima a sormontare gli ostacoli, e che si prendesse la libertà di ripudiare lo sposo, facendo divorzio con Costobaro governatore dell' Idumea e di Gaza; nel che operò, dice Giuseppe⁽⁵⁾, contro il costume e le leggi degli Ebrei, le

(1) *Judic.* XIV. 20. — (2) *Id.* XIX. 2. — (3) *Ambros. Ep.* 6 nov. edit. —

(4) 1. *Reg.* XXV. 44. — (5) *Joseph. Antiqq.* I. XV. c. 11. Γυναὶκὶ δὲ οὐδὲ διαχωρισθεῖσα κατ' αὐτὴν γαμηθῆναι, μὴ πρότερον ἀνδρὸς ἀρίστου.

quali non permettevano alle mogli di abbandonare i loro mariti, e proibivano a quelle che li avesser lasciati di sposarne un altro non avendo antecedentemente ricevuto dal primo la carta del divorzio. Erodiade, di cui ci parla il Vangelo⁽¹⁾, avea similmente ripudiato il suo consorte Filippo, come s'inferisce dalla narrazione di Giuseppe⁽²⁾. Finalmente questo scrittore, nel libro della sua Vita, ci dà contezza che la donna da lui sposata dacchè fu posto in libertà, abbandonollo poco dopo le nozze in Alessandria. Le tre sorelle del giovane Agrippa, che fu in primo luogo re di Calcide, e dipoi della Traconitide e della Batanea, si prevalsero tutte del diritto di ripudiare i loro mariti. Berenice, la primogenita, che avea sposato in prime nozze Erode re di Calcide suo zio, sposò susseguentemente Polemone re di Ponto, e di lì a qualche tempo lo ripudiò⁽³⁾. Mariamne, sua sorella, lasciò Archelao suo primo consorte per maritarsi con Demetrio Alabardo o capo degli Ebrei di Alessandria⁽⁴⁾. Finalmente Drusilla, maritatosi ad Aziz re di Emesa, che per isposarla si fe' circoncidere, d'indi ad alcuni anni lo abbandonò per congiungersi in matrimonio con Felice governatore della Giudea⁽⁵⁾.

Si osservano ne' libri del Nuovo Testamento alcune tracce della licenza che già si andavan prendendo di quel tempo le donne in fare a lor talento divorzio. Insegna Gesù Cristo⁽⁶⁾ che *se una donna abbandona il marito, e sposa un altro, commette un adulterio*, supponendo che potesse ciò talvolta succedere. Grozio crede che la Samaritana⁽⁷⁾, ripresa dal Salvatore di aver avuto cinque mariti, e di non esser vero suo sposo quello stesso con cui allora abitava, crede, dico, che avesse ripudiati gli altri cinque, e che, sussistendo sempre il matrimonio col primo non ostante il divorzio che a lei dalla legge non era permesso, ella per certo non poteva riguardar colui col quale allora si stava come suo vero consorte. Consiglia s. Paolo⁽⁸⁾ alle donne cristiane di non abbandonare i loro mariti, anche infedeli, se consentono di abitare con esse

(1) *Matth.* xix. 3; *Marc.* vi. 17. — (2) *Joseph.*, *Antiqq.* l. 18. c. 7: *Συμβήκασι γίνονται μετακίνασθαι πρὸς αὐτὸν ὅπερ ἀπὸ Πάριος παρὰ γίνοντο.* — (3) *Jos.*, *Antiq.* l. 20. c. 5. — (4) *Id.* *ibid.* — (5) *Id.* *ibid.* — (6) *Marc.* x. 12: « *Si uxor dimiserit virum suum et alii nupsrit, moecha- tur n.* » — (7) *Joan.* iv. 18, et *Grot. in eund.* — (8) *1. Cor.* vii. 10-13.

loro: il che suppone che altrimenti era loro permesso; e noi leggiamo che s. Tecla, discepola di quel grande apostolo, fe' divorzio col suo sposo da ch' ella ebbe abbracciato il cristianesimo⁽¹⁾, che in quel tempo non veniva riputato se non qual riforma della religion degli Ebrei.

I Maomettani, i quali, come è noto, hanno tratte molte pratiche dal giudaismo, permettono tanto agli uomini quanto alle donne il divorzio⁽²⁾, ma con maggiore difficoltà alle femmine, essendo verso degli uomini su questo articolo sommamente indulgenti. Lasciare la propria moglie infra loro è quasi lo stesso che cangiar serva tra noi. Possono fino a due volte ripigliare la moglie da cui si divisero, ma non possono poi riprenderla per la terza fiata, a meno che dopo il suo divorzio ella non siasi maritata ad altro uomo⁽³⁾. Le donne non possono contrarre un nuovo maritaggio se non dopo tre mesi dalla loro separazione. Il giudice prende conoscenza delle cause del ripudio, le quali per ordinario sono o i cattivi costumi, ovvero la sterilità della moglie.

Costume dei
Greci, de' Ro-
mani e de' po-
poli barbari ri-
spetto al di-
vorzio.

I Greci, i Romani e i popoli barbari vivevano ancora in una più gran libertà circa il matrimonio e il divorzio, avendo abusì maggiori di quanti ne abbiamo fin qui raccontati. Siccome erano senza veruna legge divina su questo punto, credevano lecito il separarsi reciprocamente, e con eguale facilità rimaritarsi subito con chiunque volessero, senza osservare intorno a ciò molte formalità, e senza far caso di cercare buone ragioni della loro separazione. I libelli del ripudio erano comunemente usati in tale occasione; ma costumavano ancora altre maniere di separarsi, valendosi, per esempio, di parole contrarie a quelle che avevano adoperate nelle cerimonie nuziali, ovvero delle seguenti⁽⁴⁾: *Conditione tua non utar*; ovvero⁽⁵⁾: *Res tuas tibi habeto*; « Prendi ciò che a te si aspetta », o « Vattene pei fatti tuoi ». Toglieva talvolta il marito le chiavi alla moglie, ovvero questa rimandavale al suo consorte se di proprio capo faceva divorzio, finalmente laceravasi alcuna fiata la scritta del matrimonio.

(1) Epiphani., *Heret.* 78. — (2) Ved. l'Alcorano, capp. 2 e 4; Anton. Geogr. l. 2 de Turcis; Bellon., *Observ.* l. 3; etc. — (3) Ved. la nota della pag. 42. t. 1. dell'ediz. in 18.^o (Parigi, 1826) della traduzione francese dell'Alcorano, di Savary. — (4) L. 1 π. de divort. — (5) L. 2. §. 1. π. de divort. *Ἀνὴρ* (o *γυνὴ*), *πράττει τὰ αὐτ.*

Quanto alle cause e a' motivi del divorzio, facevasi questo ben sovente di comun consenso, e talvolta per solo volere dell'una delle due parti, e senz'altra ragione che il loro beneplacito. È nota la risposta data da Paolo Emilio⁽¹⁾ a quei che si maravigliavano che avesse ripudiata Papiria: mostrò esso agli amici una delle sue scarpe, e dimandò loro se fosse bella e ben fatta; i quali gli risposero che sì: « Ma niuno di voi, soggiunse, sente il male eh' ella mi fa ».

Benchè il divorzio fosse per le leggi delle dodici tavole permesso a' Romani, pure non trovasene esempio alcuno avanti l'anno 511⁽²⁾, o 520⁽³⁾ della fondazione di Roma. Spurio Carvilio Ruga fu il primo a ripudiare sua moglie, perchè sterile; ma successivamente non si tenne quasi più regola alcuna pel divorzio, e si considerò in certo modo come un frutto del matrimonio, giusta la viva espressione di Tertulliano: *Repudium jam votum fuit, et quasi matrimonii fructus*⁽⁴⁾. Passò tant'oltre l'abuso, che l'imperatore Augusto⁽⁵⁾ fu costretto a mettervi qualche freno, ordinando che il divorzio non avesse vigore alcuno se non venisse fatto alla presenza di sette testimoni cittadini romani⁽⁶⁾ e in istato di pubertà. Ma quantunque le persone onorate biasimassero la troppo grande facilità di sciogliere il matrimonio, e che i censori avessero altresì escluso una volta dal senato un senatore che aveva ripudiata la consorte, da lui sposata vergine, senz'aver anteedentemente consultato veruno de' suoi amici⁽⁷⁾, non per questo si lasciò di continuare siffatta licenza. *Avvi forse al dì d'oggi una donna che arrossisca di aver fatto divorzio*, dice Seneca⁽⁸⁾, *dacchè le matrone d'illustri natali contano gli anni loro, non già dal numero dei consoli, ma dal numero de' mariti ch'ebbero? elleno fan divorzio per*

(1) Plutarch. in *Æmil.* — (2) « *Divortium primum Roma fecit Spurius Carvilius Ruga, anno quingentesimo undecimo post Urbem conditam* ». *Aul. Gell.* l. 16 c. ult. — (3) *Valer. Max.* l. 2. c. 1: « *Repudium inter uxorem et virum a condita Urbe usque ad vicesimum et quingentesimum annum, nullum intercessit* ». — (4) *Tertul.*, *advers. Gentes*, c. 6. — (5) *Sueton.* in *Aug.*: « *Divortii modum imposuit* ». — (6) *Paul.* l. *Nullum divortium*, g. π, de *divort.*: « *Coram septem testibus romanis, puberibus ac civibus* ». — (7) *Val. Max.* l. 11. c. 4: « *L. Antonium senatu moverunt quod quam virginem in matrimonium duxerat repudiasset, nullo amicorum in consilium adhibito* ». — (8) *Senec.*, de *benef.* l. 111. p. 16.

maritarsi, e maritansi per far divorzio: EXEUNT MATRIMONII CAUSA, NUBUNT DIVORTII. Può vedersi la maniera piccante onde i satirici (1) mettono in ridicolo le troppo frequenti separazioni.

Comandamenti di G. C. intorno al divorzio. Precetti di s. Paolo sullo stesso argomento.

Ecco lo stato in cui si trovavano le cose circa questo articolo tra gli Ebrei, i Greci ed i Romani, allorchè Gesù Cristo, venuto al mondo, sollevò il matrimonio alla dignità di sacramento, e ne diè a conoscere la santità e le obbligazioni, riconducendolo al suo principio e alla primiera sua istituzione: dichiarando inoltre che secondo la intenzione del Creatore era indissolubile il matrimonio; che il divorzio era soltanto lecito nel caso dell'adulterio, ma che per tal divorzio non frangevasi punto il vincolo maritale. *Fu detto agli antichi, dice il Salvatore, — Se alcuno ripudia la propria moglie, le dia il libello del divorzio; — ma io vi dico che chiunque lascia la propria consorte, eccetto il caso della fornicazione, la espone al delitto dell'adulterio; e chi sposa una femmina ripudiata, esso pure un adulterio commette* (2). E avendogli domandato altra fiate i Farisei se fosse lecito ad un uomo di ripudiare la sua compagna per qualsivoglia cagione, rispose che il Creatore, avendo creato l'uomo e la donna, disse (3): *L'uomo abbandonerà il padre e la madre, e starà unito colla propria consorte, e amendue non saranno che una sola carne: quindi non sono più due, ma una sola carne. L'uomo adunque non separi ciò che Dio congiunse.* QUOD DEUS CONJUNXIT, HOMO NON SEPARET. Indi replica loro quanto antecedentemente avea detto intorno al divorzio, non permettendolo che per le cause e colle moderazioni di sopra indicate.

Ma come il Salvatore in questa occasione parlava solamente agli Ebrei, non espresse un altro caso che rende lecito il divorzio, ed è quando una delle parti si converte al cristianesimo mentre che l'altra si mantiene nella idolatria e nell'errore. L'apostolo s. Paolo ci ha dato sopra di ciò le regole da tenersi. *Rispetto a quei che già sono maritati, die' egli* (4), *non sono io, ma il Signore che fa loro questo comando: — Che la donna non si separi dal suo marito; e separandosi, non si rimariti, o si riconcili*

(1) *Juven., satyr. 6.* — (2) *Matth. v. 31. 32.* — (3) *Id. xix. 4 et seqq.* —

(4) *1. Cor. vii. 10 et seqq.*

col suo consorte; ed anche il marito non abbandoni sua moglie. Fin qui l'Apostolo non fa che spiegare la mente di Gesù Cristo sopra il divorzio: cioè che non si faccia divorzio se non per causa dell'adulterio, e dato che segua il divorzio, si rimanga dal rimaritarsi. In ordine agli altri, vale a dire dei celibi, di cui ha parlato dapprima, non è il Signore, ma io che dico loro di rimaner come sono. Parlando poi nuovamente dei maritati, dice: Se uno sposo fedele ha una sposa infedele, e consenta di abitare con essa lui, non si separi da lei; e parimente se una donna fedele ha un marito infedele, e consenta di seco abitare, da lui non si separi... Che se l'infedele si separa, sia separato, perchè il fratello o la sorella fedeli non sono in questo caso soggetti alla servitù.

Ancorchè questi testi sieno sì chiari che non abbisognano di spiegazione, nacquero tuttavia non piccole difficoltà intorno alla maniera onde dovevano intendersi; ed abbiain veduto su questo punto i nostri più celebri dottori con sentimenti oltremodo contrarii. In somma, sia che il costume in cui erano gli Ebrei ed i Pagani che si convertivano al cristianesimo cagionasse troppo grandi ostacoli alla pratica di queste regole, o sia che si credesse che la risposta di Gesù Cristo riguardasse solamente gli Ebrei, a' quali parlava, e non la Chiesa cristiana, la quale credevasi che dovesse godere una maggior libertà; o sia finalmente che il termine di *fornicazione* desse luogo all'equivoco, certa cosa è che per lungo tratto di tempo ci fu nella Chiesa molta varietà nell'adempimento del comando del Salvatore. Nè poteva essere diversamente in mezzo al conflitto delle opinioni di tanti santi e sapienti dottori, nessun dei quali poteva credere che gli fosse interdetto d'interpretare gli oracoli della Scrittura, non esclusi quelli nati dalla bocca di Gesù Cristo, prima che la Chiesa pronunziasse una sentenza definitiva al Concilio di Trento: la quale importante decisione è uno dei segnalati servigi prestati da quella santa adunanza alla religione ed ai buoni costumi.

Nondimeno tale si è la complicazione delle questioni secondarie racchiuse nella questione principale del divorzio, che il sacro Concilio lascia ancora allo scoperto ed esposti ai dardi della polemica i matrimonii misti, vale a dire dei Cristiani cogli infedeli. L'esempio di Borach Levi, ebreo

Opinioni diverse sul divorzio.

In qual caso può esser permesso?

convertito, che voleva passare a seconde nozze vivente ancora la prima sua moglie rimasta ebrea, causa celebre perorata innanzi il Parlamento di Parigi nel 1737⁽¹⁾, non può essere di alcun peso nè in favore nè contro dell'indissolubilità di questa sorta di matrimonii, perciocchè vi ebbe scissione su questo punto sì importante tra i giudici ecclesiastici, nè d'altronde il decreto del Parlamento, che intervenne, può essere altrimenti considerato che come un omaggio reso alla suprema legge della salute del popolo, *Salus populi suprema lex*.

Siccome nello stile della Scrittura i nomi di *fornicazione* e di *adulterio* si spiegano in due sensi diversi, talora, secondo la lettera, per un peccato vergognoso e contrario alla pudicizia, e talora, in un senso figurato, per la idolatria, la scelleratezza, la infedeltà della creatura verso il suo Dio, presero alcuni queste parole di Gesù Cristo⁽²⁾, *chiunque ripudia sua moglie, tranne il caso di fornicazione o d'adulterio*, in tutta l'ampiezza di questi due sensi, tanto pe' delitti opposti alla castità, quanto per gli altri disordini compresi dalla Scrittura sotto il nome di *adulterio*; altri le interpretarono secondo la lettera, e giusta il rigoroso loro significato: il che produsse pratiche proporzionate a' varii modi di prendere cotesto termine.

Origene⁽³⁾ par che creda che Mosè tollerando il divorzio per una cosa turpe, intendesse di tutti gli errori e tutti i falli ne' quali una donna può cadere; ma poi soggiugne: « Il Salvatore ei ha prescritte leggi molto più strette, non permettendo il divorzio se non per sola causa della fornicazione »; e segue ad esaminare se sotto tal nome possano altresì comprendersi altri più gravi delitti: per esempio, se la moglie fosse venefica, se avesse dato morte a' suoi figliuoli, se fosse omicida, se rubasse a suo marito. « Sembra invero fuor di ragione che si sofferissero tutti questi eccessi in una femmina, mentrecchè si ripudiasse per l'adulterio. Io giudico adunque, dice Origene, che quando il Figliuolo di Dio disse che non bisognava

(1) Ved. la *Raccolta di memorie e consulti*, pubblicata in questa occasione (2 vol. in 12.^o; Amsterdam, 1759, 1.^a e 2.^a parte). *I due libri di s. Agostino a Pollentio sui matrimonii adulterini*, tradotti in francese (Parigi, 1763, in 12.^o). Ved. anche la *Dissertazione sul matrimonio degli infedeli*, relativa alla 1.^a Epist. ai Corinti. — (2) *Matth.* v. 32. ἡ ἀπορριψὶς λόγου πορνείας. — (3) *Orig.*, *Homil.* 7 in *Matth.* Vide Grot. in h. l.

far divorzio se non atteso il motivo della fornicazione, non volesse restringerne la libertà a questo unico caso, ma proponesse solamente tal esempio come uno di quelli che dar possono facoltà ad un uomo di separarsi dalla sua compagna senza poter essere imputate a lui quelle irregolarità nelle quali potrebbe ella cadere dopo il ripudio ».

Rispetto a' maritaggi contratti da persone che fecero divorzio, dice l'autore prefato che certi vescovi permisero a simil sorta di gente di celebrare un nuovo matrimonio: nel che operarono contro i termini della Scrittura, che lo proibisce; ma con tutto ciò non osa di condannarli, mentre potevano aver ragioni particolari di così fare, temendo forse di un maggior male, come quello dell'incontinenza. Le leggi degli imperadori cristiani esprimono diversi casi, oltre quello dell'adulterio, ne' quali era lecito il divorzio; e il venerabile Beda⁽¹⁾ confessa che molti abbandonarono le loro mogli non solo per cagione dell'adulterio, ma per timore di Dio ancora, vale a dire per non perdere la loro fede e la religione. S. Agostino⁽²⁾, nelle sue Ritrazioni, manifesta che del suo tempo eravi divisione sopra il senso delle parole di Gesù Cristo, e che taluni prendevano il nome di fornicazione in tutta quell'ampiezza che vedemmo essergli stata data da Origene.

Ma il sentimento più universale e meglio fondato è senza dubbio quello che prende le parole di Gesù Cristo nel senso lor letterale, stretto e rigoroso. La maggior parte de' Padri e quasi tutt'i comentatori le hanno spiegate in questa forma, e non ebbero difficoltà di dire che se le leggi de' principi, ed anche la legge mosaica, hanno permesso o tollerato il divorzio per altre cause che per l'adulterio, non per questo elleno lo rendettero mai legittimo e lecito in coscienza. *Nullam causam desciscendi a conjugio praescribunt quam quae virum prostitutae uxoris societate pollueret*, dice s. Ilario⁽³⁾.

Avvi ancora una difficoltà, che consiste in sapere se nel caso del divorzio per causa di adulterio possauo le

Nel caso del divorzio per cagion d'adul-

(1) Beda in Marc. v; citatus in locis collectis in Concil. Aquigr. 3:

« Una solummodo carnalis causa, fornicatio, una spiritalis, timor Dei, ut uxor dimittatur, sicut multi religionis causa fecisse leguntur ». —

(2) Aug., *Retract.* l. 1. c. 9. — (3) Hilar. in Matth. c. 19. n. 22. Vide et Chrys. tom. v. ser. 10 de Libello repudi; Theodorct. in Ep. 1 ad Cor.; Clem. Alex. l. 11. Strom. ad fin.

terio possono
le parti con-
trarre un nuo-
vo matrimo-
nio?

parti contrarre un nuovo matrimonio. La legge di Mosè, come già si notò, nol vietava; le costituzioni degl'imperatori cristiani lo permettevano; e non può negarsi che ne' primi secoli molti fedeli non l'abbiano praticato, come anche presentemente costumasi nella Chiesa greca e in tutte le Chiese di Oriente (1). Insegnano le dette Chiese la indissolubilità del matrimonio cristiano, come il carattere che lo distingue dal maritaggio giudaico, e che lo riconduce alla primiera sua istituzione; ma credono che nel caso dell'adulterio permetta Gesù Cristo di ripudiare la propria moglie, e di prenderne un'altra.

Siffatta opinione ha senza dubbio per fondamento quelle parole di Gesù Cristo che nel testo di s. Matteo trovansi così riferite: *Io vi dichiaro che chiunque ripudia sua moglie, eccettuato il caso dell'adulterio, e ne sposa un'altra, commette adulterio.* Ma l'eccezione che trovasi notata nel testo ora citato del capo XIX di s. Matteo non trovasi nei testi corrispondenti di s. Marco e di s. Luca, nei quali leggesi senza restrizione: *Chiunque ripudia sua moglie e ne sposa un'altra, commette adulterio:* dal che risulta che l'eccezione si riferisce al divorzio, e non già al matrimonio contratto dopo il divorzio. Si può anche sospettare che la detta eccezione non si trovasse forse in origine nel testo del capo XIX di s. Matteo, e che possa essere provenuta dal testo del capo V, dove Gesù Cristo dice: *Chiunque abbandona sua moglie, eccettuato per adulterio, la rende adultera;* ed aggiugne, come al capo XIX: *E chiunque sposa colei che fu ripudiata da suo marito, commette un adulterio.* La rassomiglianza di questo testo con quello del capo XIX è forse stata cagione che l'uno coll'altro si confondesse coll'aggiugnere al capo XIX un'eccezione che forse non appartiene che al testo del capo V, o che almeno non può esser presa che nel senso di questo capo. Checchè sia di questa congettura, sembra che le menti, colpite diversamente le une dal testo del capo XIX di san Matteo, le altre dai testi corrispondenti di s. Marco e di s. Luca, ne traessero opposte conseguenze, le quali trassero gli uni a favorire il matrimonio dopo il divorzio in caso d'adulterio, e gli altri a condannarlo anche in questo caso.

(1) Renaudot, *Perpetuità della fede*, t. V. l. VI. c. 7.

I Copti, i Sirii e tutti gli Orientali hanno intorno a questo articolo gl' istessi sentimenti de' Greci. Tra i Latini, Lattanzio stesso ⁽¹⁾ e Tertulliano ⁽²⁾ giudicano che il matrimonio mediante il divorzio resti disciolto. *Tamen enim repudium matrimonium dirimitur quam morte*, dice quest' ultimo; e altrove: « Il Creatore medesimo ⁽³⁾ non frange il nodo maritale fuor che nel caso dell' adulterio », *Præter ex causa adulterii, nec Creator disjungit quod ipse scilicet coniunxit*. Con tutto questo però non permetteva Tertulliano alle persone separate di maritarsi ⁽⁴⁾; ma Lattanzio non faceva difficoltà di concederlo loro.

Origene, come si vide, avverte che al suo tempo alcuni vescovi permisero a quei che avevan fatto divorzio di rimaritarsi con altri. Il Concilio di Elvira ⁽⁵⁾ suppone questo uso, ma lo disapprova e il condanna come un delitto e un abuso. *Le donne che senza legittima causa abbandonarono i loro mariti, ed altri ne sposarono, non ricevano la comunione neppure alla morte. E, Se una femmina cristiana lascia il suo consorte fedele, ma adultero, e che un altro voglia sposarne, le sia impedito, e presudendolo non si conceda a lei la comunione se non dopo la morte del primo marito, o in caso d' infermità. Il primo Concilio arelatense ⁽⁶⁾ vuole che si esortino, per quanto sarà possibile, gli sposi giovani e fedeli di non contrarre un nuovo matrimonio vivendo la prima moglie, benchè convinta di adulterio. S. Ambrogio parlando a' coniugati, ed esortandoli a non far divorzio, e a non prevalersi della libertà che davano allora le leggi civili, dice loro ⁽⁷⁾: Separarsi dalla consorte, fuor del caso notato nell' Evangelio, è non solo violare il precetto divino, ma distruggere ancora l'opera di Dio. Potrete aver cuore di vedere i vostri figliuoli, essendo voi ancor vivo, nelle mani del patrigno, o metterli, vivendo tuttavia la loro madre, in balia di una matrigna? Ma posto che la donna da voi ripudiata non si mariti, potrete voi aver contragenio verso di una persona che vi mantiene la fede per quanto indegno ve ne rendiate con un reo maritaggio? E s' ella un altro ne sposa, il delitto*

(1) *Laet.* l. VI. c. 25. — (2) *Tertull. de monogam.* — (3) *Tertull. contra Marcion.* l. IV. *Fide et l. II. ad Uxorem* c. 1. — (4) *Id. de monogam.* c. 9. 10. — (5) *Concil. Eliber.* c. 8 et 9. — (6) *Concil. Arel. prim.*, can. 10. — (7) *Ambros. in Luc.* l. VIII. art. 5. *Fide et Aug. de bono coniugii*, n. 7.

del suo adulterio non ricade egli sovra di voi per averla ingiustamente obbligata ad operare in tal guisa? Si citano non pochi Concilii⁽¹⁾, massime della Chiesa di Francia, che suppongono ed anche pare che autorizzino l'uso di maritarsi nuovamente ad altri, seguito il divorzio.

Ma simili pratiche e sentimenti non furono mai universalmente accettati; e si hanno prove che in tutti i secoli e nella maggior parte delle Chiese sono stati disapprovati da dottissimi prelati. I canoni attribuiti agli apostoli⁽²⁾ proibiscono espressamente a chi ripudiò la propria moglie di sposarne un'altra vivendo ancora la prima. I papi Siricio⁽³⁾, Innocenzo⁽⁴⁾, Leone⁽⁵⁾, Stefano⁽⁶⁾ e Zaccaria⁽⁷⁾, nelle loro Lettere decretali, condannano rigorosamente matrimonii di questa fatta, trattandoli di adulterio. La Chiesa romana ha sempre costantemente mantenute le regole proposte dai detti sommi pontefici, nè mai approvò i maritaggi contratti dopo il divorzio vivendo ancora le due parti: e dall'ottavo secolo in qua la Chiesa di Francia si è sempre spiegata in tal forma su questo articolo⁽⁸⁾. Gregorio II, scrivendo a Bonifazio vescovo di Utrecht, diceva che un uomo cui sua moglie non può rendere il debito coniugale, attese le corporali sue infermità, poteva maritarsi ad un'altra, senza però negare il suo aiuto alla inferma consorte⁽⁹⁾; ma nota Graziano⁽¹⁰⁾ esser il sommo pontefice, in ordine a ciò, contrario a' sacri canoni, ed anche alla dottrina dell'Evangelio e degli Apostoli. Finalmente il sentimento della Chiesa latina è che il nodo maritale sussista non ostante il più legittimo divorzio. Nel Concilio fiorentino avendo i vescovi latini addimandato ai greci perchè permettessero a chi avea fatto divorzio il maritarsi di nuovo, non poterono i Greci rispondere convenientemente a questa difficoltà. Non per questo si ruppe la unione; furono bensì avvertiti di correggere un tale abuso. E il Concilio di Trento avea steso un canone

(1) Concil. Aurelian. II. c. 11; Conc. Vermer. c. 5. 6. 11. 17. 20; Conc. Compend. c. 16; Synod. Hybernica S. Patricii ann. 314. c. 16. —

(2) Can. 48. — (3) Siric., ep. ad Himerium Tarraccon. — (4) Innoc., ep. ad Exuper. Tolos. — (5) Leo papa ad Probum. — (6) Stephan. II. art. 5. — (7) Zachar., ep. 7 ad Pipin. c. 20. — (8) Concil. Compend. ann. 744. can. 18; Succession. c. 9; Forojul. an. 791. c. 10; Capitul. Ludovici Pii c. 5: « De his quæ pro lege habenda sunt ». — (9) Greg. II. ep. 13 ad Bonif. art. 2. t. VI. Concil. — (10) Grat. 52. qu. 7. c. 18. Quod proponisti.

su quest' articolo , col quale scomunicava senza eccezione tutti coloro che credevano franto il nodo matrimoniale col divorzio , e che potesse contrarsi un nuovo maritaggio. Vero è che leggesi nell' istoria del detto Concilio⁽¹⁾ che gli ambasciatori di Venezia rappresentarono che possedendo la loro repubblica le isole di Cipro, di Candia, di Corfu, del Zante e di Cefalonia, tutte abitate da molti Greci, ove da più secoli era in costume il repudiare, le donne adultere, e di maritarsi con altre, non pareva loro ben fatto di condannare que' popoli assenti senza essere stati chiamati al Concilio: che perciò si degnassero i Padri di formare il canone in modo che quei Greci non ne riportassero verun pregiudizio. Fu giudicato a proposito di aver riguardo alle rimostanze de' Veneziani, massime per non essere adunato il Concilio affine di condannare gli errori e le pratiche de' Greci, ma solamente ad oggetto di condannare le stravolte opinioni de' Protestanti; e per l' altra parte avendo alcuni teologi dato a dividere esservi stati de' Padri che credono si potesse rimaritarsi dopo il divorzio, si prese lo spediente di dire⁽²⁾: *Anatema a chiunque ardisce di asserire che la Chiesa erra insegnando, secondo la dottrina dell' Evangelio e degli Apostoli, non disciorsi il nodo matrimoniale per l' adulterio dell' una o dell' altra parte, e che ciascuno dei coniugi, anco quegli o quella che è innocente, è obbligato a mantenersi celibe finchè viva l' altro; e che quegli o quella che si marita dopo il divorzio commette un adulterio.* Il che giustifica non aver mai voluto la Chiesa romana favorire nè approvare intorno a questo punto la opinione e la pratica degli Orientali e dei Greci.

Benchè si convenga essere il delitto dell' adulterio eguale tanto nell' uomo quanto nella donna, e che il privilegio concesso ai mariti di separarsi dalle loro mogli se commettono un tal fallo sia parimente applicabile alle mogli rispetto ai loro mariti, la pratica però non è stata, rispetto a ciò, in tutte le Chiese uniforme. In alcuni luoghi non lasciavasi la libertà di ripudiare i mariti, quantunque adulteri; e s. Basilio, nella sua prima lettera canonica ad Anfilocio⁽³⁾, dice che osservavasi rigorosamente la legge

Hanno le donne lo stesso privilegio degli uomini circa il divorzio?

(1) *Fra-Paolo, Hist. Conc. Trid. l. viii.* — (2) *Conc. Trid. sess. 24. can. 7.* — (3) *Ep. can. i. Basil ad Amph. c. 9.*

del divorzio contro alle donne convinte di adulterio, ma essere in costume che le mogli ritenessero i loro consorti benchè rei di simili sregolatezze. Aggiugnere ancora che se un uomo, essendo in tal guisa abbandonato dalla sua compagna, contraeva un altro matrimonio, dubitavasi se la donna ch'ei prendeva fosse rea di adulterio, perchè la colpa di tal maritaggio dovea ricadere piuttosto sopra di quella che ripudiò il suo consorte, che sovra quella che sposollo dopo il divorzio; e se in simigliante occasione dovea trattarsi con indulgenza il marito, era conveniente a più forte ragione di aver riguardo alla femmina da lui sposata. Ma se era l'uomo che avesse fatto divorzio, e iudi nuovamente ammogliato si fosse⁽¹⁾, egli stesso era adultero, non meno che la donna la quale abitava con esso lui.

I Greci che hanno spiegato i canoni apostolici⁽²⁾ pretendono essere stato un uso del continuo osservato tra i Cristiani che una donna non potesse separarsi da suo marito per la sola causa dell' adulterio⁽³⁾. Ma è agevolissimo dimostrare il contrario nella pratica della Chiesa latina. Il martire s. Giustino⁽⁴⁾, parlando al senato romano, narra che una donna cristiana, essendo vissuta, prima di convertirsi, nella dissolutezza col suo consorte, tosto che si fu convertita si applicò a persuadergli la emenda de' suoi licenziosi costumi, e di lasciare l'errore in cui egli si stava. Ma non facendo conto il marito de' suoi avvertimenti, ella si risolse di ripudiarlo; se non che, essendone impedita dalle suppliche e rimostanze del parentado, si trovò stretta ad abitare con esso lui, benchè poca speranza vi fosse ch'ei dovesse ravvedersi de' suoi eccessi. In fine avendo costui impresso il viaggio d'Alessandria, e sua moglie essendo informata che, invece di vivere in una

(1) * Il pensiero di s. Basilio nell'originale francese è espresso così: « Mais si c'est l'homme qui a fait divorce et qu'ensuite il se marie de nouveau, on ne peut l'accuser d'adultère, non plus que la femme qui après avoir quitté son mari en prend un autre ». Queste parole del francese sono per lo meno equivoche, e abbian eredito di riformarle secondo il testo greco di s. Basilio che qui sotto riportiamo colla versione latina, qual si legge nel tomo III delle Opere di s. Basilio, ediz. parigina, 1730, pag. 274. « Εἰ μὲν τοι ὁ ἀνὴρ ἀποστάς τῆς γυναῖκος, ἐπ' ἄλλην ἤλθε, καὶ αὐτὸς μοιχρὸς καὶ ἡ συνοικοῦσα αὐτῷ, μοιχαλὶς — Sed si vir, qui uxore discessit, accessit ad aliam, est et ipse adulter et quæ una cum ipso habitat, est adultera ». — (2) In can. 48 Apostol. — (3) Vide Grot. ad Matth. c. v. — (4) Justin. Mart., Apolog. 1 ad Sen. Rom.

foggia più regolata, vieppiù si immergeva nei vizii, la terminò con mandargli il libello del ripudio. Videsi anche qui sopra l'esempio di santa Tecla. Riferisce diffusamente s. Girolamo⁽¹⁾ quello di Fabiola, che abbandonò suo marito per eagione delle sue impudicizie, e sposonne un altro vivendo ancora il primo. Non riesce difficile a san Girolamo di giustificare il divorzio di Fabiola; ma in riguardo del nuovo suo matrimonio è obbligato a confessare ch'ella violò circa questo punto le leggi della Chiesa, delle quali non era abbastanza informata; e la penitenza che fecene alla porta lateranense edificò altrettanto i fedeli quanto poteano averli scandalizzati le seconde sue nozze. Da ciò si vede che le donne valevansi della libertà di ripudiare gli adulteri loro consorti, in quella guisa che i mariti praticavano rispetto alle lor mogli, e che probabilmente il costume di cui ci parlano i Greci non fu praticato che nell'Oriente.

Quanto al consiglio che dà s. Paolo alla donna fedele di abitare con l'infedele suo sposo, e reciprocamente al consorte fedele di non abbandonare la infedele sua moglie, se insieme si accordano, e se la loro coabitazione non porta pregiudizio alla religione e alla fede della parte fedele, dee riflettersi in primo luogo che il consiglio dell'Apostolo non riguarda se non quelli o quelle che si convertivano al cristianesimo dopo il lor maritaggio: imperocchè in quanto agli altri fu sempre mai proibito nella Chiesa a' fedeli di sposare infedeli, e nulli sempre sono stati dichiarati simili matrimonii. Secondariamente vuole l'Apostolo che per rendere il divorzio o la separazione legittima, vi sia un pericolo ragionevole che la parte fedele si perverta, e perda la sua fede (*Occurrit aliquando necessitatis articulus, ubi aut uxor dimittatur, aut Christus*, dice s. Agostino⁽²⁾). In terzo luogo si pretese che il divorzio dell'uomo o della donna fedele con l'infedele, nel caso esposto da noi, non solo separavali di abitazione e di corpo, ma frangeva lo stesso nodo del matrimonio; ponendo le parti in una perfetta libertà di maritarsi a chi loro più fosse piaciuto: mentre il maritaggio da essi contratto nella infedeltà non essendo un sacramento, ma un mero e semplice contratto, non dovea considerarsi

Osservazioni
intorno al con-
siglio dato da
san Paolo agli
sposi fedeli di
non separarsi
dalla loro com-
pagna, o dal
loro compa-
gno infedele.

(1) Hier. ad Oecum. ep. 50. — (2) Aug. ep. 157 nov. edit. n. 31.

come indissolubile, nè di altra natura che i matrimoni degli infedeli⁽¹⁾. Ma la cresia di una delle parti non è una ragione legittima per disciorre il matrimonio, benchè basti per autorizzare la separazione e il divorzio⁽²⁾.

Le donne separate dai loro mariti mediante il divorzio hanno elleno la libertà di rimaritarsi?

Quanto alla licenza di rimaritarsi che concedevano certi antichi alle parti disgiunte mediante il divorzio, intorno a ciò trovasi molta discrepanza. Davano alcuni alle donne la stessa libertà che agli uomini; altri gliela negavano. L'Ambrosiaste⁽³⁾ stima che l'uomo il quale ha lasciato la sua consorte adultera ne possa sposare un'altra; ma non giudica che la donna la quale ha fatto divorzio col marito adultero possa fare lo stesso. Il Concilio eliberitano⁽⁴⁾ non si oppone a questo sentimento, volendo che s'impedisca una donna che abbandonò il suo marito adultero di sposarne un altro; e avendolo sposato, comanda che a lei si neghi la comunione sino alla morte del primo consorte. Posson vedersi il card. Gaetano sopra s. Matteo, cap. XIX. 11, e Caterino sopra la prima Epistola a' Corinzii, cap. VII. 11, che favoriscono questa opinione.

Ma parecchi antichi accordano alla donna la medesima libertà che all'uomo. S. Epifanio⁽⁵⁾ dice chiaramente che una femmina che abbia ripudiato l'adultero suo consorte può sposarne un altro. Citansi pure a favore di questo sentimento le Costituzioni apostoliche⁽⁶⁾, Origene⁽⁷⁾, Pollenzio citato da s. Agostino⁽⁸⁾, un antico Penitenziale romano, Fozio⁽⁹⁾ e il Concilio verberitense⁽¹⁰⁾.

Se il divorzio sia di precepto in caso di adulterio.

Opinarono alcuni antichi che nel caso dell'adulterio non potesse il marito star colla moglie, nè la moglie col marito, e che la parte fedele ed innocente dovesse separarsi da quella che avea violata la fede coniugale. Stava siffatta opinione fondata principalmente sul detto che trovasi nel libro dei Proverbi secondo i Settanta e la Volgata: *Cuius che guarda un adultera è un insensato ed un empio*⁽¹¹⁾.

(1) Ambros. in Luc. I. VIII. art. 2 et 8: « Ubi est impar conjugium lex Dei non est ». — (2) Vide interpretes ad 1 Corint. VII. 12. — (3) Ambros. in 1 Cor. VII. 10. 11. — (4) Conc. Eliberit. can. 9. — (5) Ep. hares. 59. — (6) Constit. Apost. l. 3. c. 1. — (7) Orig. in Matth. XIII. 8. — (8) Pollent. ap. Aug. lib. 1 de adulterino conjugio, c. 6. — (9) Phot. ep. 1. — (10) Conc. Vermer. can. 18. — (11) Prov. XVIII. 22: « Qui expellit mulierem bonam expellit bonum, qui autem tenet adulteram stultus est et impius. Questa sentenza manca nell'ebreo, nel caldeo,

Il Concilio di Neocessarea⁽¹⁾ comanda ad un prete di ripudiare la sua compagna se dopo la ordinazione di suo marito cadrà in adulterio; e pare che s. Agostino⁽²⁾ abbia creduto che il passo de' Proverbi da noi riferito contenesse un precetto che obbligasse a far divorzio da una donna convinta di adulterio. S. Girolamo, sopra s. Matteo, sembra che abbia avuto l'istesso sentimento. Ma l'Apostolo ci dà bene a dividere qual fosse la intenzione di Gesù Cristo permettendo il divorzio quando dice⁽³⁾: *Se la donna abbandona il suo marito fedele, stia senza maritarsi, oppure con esso lui si riconcili.* E la maggior parte de' Padri non hanno espresso con minor chiarezza essere il divorzio una mera condiscendenza, e non un precetto: avendolo sempre mai dissuaso, e considerato qual rimedio ad un sommo male, e un estremo odiosissimo a cui non dovea venirsi se non con gran ripugnanza; per la qual cosa consigliavano la riconciliazione, e tale fu la pratica e la dottrina comune della Chiesa.

Dopo avere succintamente esposte le leggi di Mosè, di Gesù Cristo, degli Apostoli e de' Padri intorno al divorzio, viene in acconcio di far qui menzione delle imperiali costituzioni sull'istessa materia. Convien confessare che nulla cosa ha maggiormente alterata la vera disciplina della Chiesa circa il divorzio quanto i decreti degli imperatori, che per la più parte sono talmente opposti alla regola prescritta da Gesù Cristo nell' Evangelio, che mal si può comprendere come i vescovi, senza il cui consiglio non pubblicavasi tal sorta di regolamenti, vi abbiano potuto acconsentire.

Bisogna o che l'abuso su questa materia fosse radicato sì forte, che non si credesse possibile di radicarlo, ciocchè avrebbe forzato i vescovi di consentire loro mal grado a statuti così sconvenevoli, ovvero che simili regolamenti essendo fatti a favor de' Pagani, i quali si trovavano tuttavia in grandissimo numero nell' Imperio, e

Leggi imperiali sul divorzio.

in diversi manoscritti latini, nell' edizione di Complute, in quella di Sisto V, nella nuova edizione di s. Girolamo, ed in altre ancora; si trova però essa nei Settanta e nell' arabo; il siriano non ne pone che la prima parte. Sebbene questo passo non si trovi negli esemplari ebraici, nondimeno gli Ebrei vi si conformano: forse fu esso aggiunto dagli ellenisti, in conformità delle loro pratiche e dell' uso ricevuto fra essi.

(1) Can. 8. — (2) Aug. *Retract.* l. 1. c. 9. — (3) 1. Cor. VII. 11.

pe' Cristiani, che andavano vie più ogni giorno crescendo, fossero obbligati a recarvi qualche temperamento rispetto al civile, di maniera che convenissero agli uni e agli altri, lasciando però a' vescovi il diritto, l'autorità e l'obbligo di condurre nel governo ecclesiastico i popoli fedeli conforme alle leggi della Chiesa, e agli usi laudabili stabiliti tra i Cristiani, contentandosi i principi di prescrivere soltanto le leggi che si dovevano seguire ne' tribunali secolari. E per vero dire non lasciarsi di osservare nella Chiesa greca, anche dopo tali statuti degl' imperatori, pratiche e sentimenti onninamente uniformi allo spirito del Salvatore e alle leggi dell' Evangelio⁽¹⁾. Vediamo ora le leggi imperiali.

Il gran Costantino, nel 331⁽²⁾, ordinò che non fosse permesso alle donne di ripndiare i loro mariti sotto mendicati pretesti, accensandoli per esempio di esser dediti al vino, al giuoco, o alla dissolutezza; proibendo parimente a' mariti di ripndiare le loro spose per qualsivoglia ragione che loro piacesse. La moglie non potrà dimandare la separazione dal proprio consorte se non in caso eh' egli sia omicida, avvelenatore, o violatore de' sepolcri; e il marito non potrà ripndiare la sua sposa se non convinta di adulterio, o di veleno, o di corrompere la gioventù: Si *mæcham, vel medicamentariam, vel conciliatricem*. Circa a sei anni dopo dichiarò lo stesso imperatore che una donna dopo quattro anni di assenza del suo consorte impiegato alla guerra, di cui non potrà aver nuove, abbia facoltà di prenderne un altro. La prima costituzione di Costantino fu confermata da Onorio, da Teodosio il Giovine e da Costanzo nel 421. Ma nel 429 gl' imperatori Teodosio il Giovane e Valentimiano III abolirono la legge di Costantino, e ristabilirono l'antica libertà del divorzio. Ececone il decreto:

Imper. Theodos. et Valent. Augg. Florentio P. F. P. Consensu licita matrimonium posse contrahi, contracta non nisi misso repudio dissolvi præcipimus; solutionem enim matrimonii difficiliorem debere esse favor imperat libero-

(1) Vide Chrys. in Matth., Theophylact. OEcum., etc. — (2) « Placuit Constantino Aug. ad Ablavium Pref. Prætorio, mulieri non licere propter suas pravas cupiditates marito repudium mittere, exquisita causa, velut ebrioso aut aleatori aut mulierculario; nec vero maritis per quascunque occasionem uxores suas dimittere » (Tit. XVI. cod. Theod. « De repud. »).

rum : sed in repudio culpaque divortii perquirenda , durum est legum veterum moderamen excedere : ideo constitutionibus abrogatis quæ nunc maritum , nunc mulierem , matrimonio soluto , præcipiunt pœnis gravissimis coerceri , hac constitutione repudia , culpas , culpæque coerciones ad veteres leges responsaque prudentium revocari censuimus.

Non si tardò molto a vedere gl'inconvenienti di questa troppo grande libertà del divorzio. Dopo alcuni anni, cioè nel 449, i medesimi imperatori⁽¹⁾ vi apportarono alenni temperamenti, i quali furono che una donna non potrebbe ripudiare suo marito se non nel caso che fosse colpevole d'adulterio, d'omicidio, d'avvelenamento, o che ordisse qualche trama contro l'impero; che fosse convinto di delitto di falsità, o di violazion dei sepolcri, o di latrocinio nelle chiese, o d'aver dato asilo a ladri, o d'esser egli stesso depredatore, o plagiaro; che avesse avuto commercio con donne di mal affare, in disprezzo della moglie, lei presente; che l'avesse maltrattata, o attentato alla di lei vita col veleno, colla spada, o altrimenti. Le cagioni del divorzio dell'uomo verso la donna erano proporzionatamente le medesime che abbiamo dette. Era lecito a chi avesse fatto divorzio per una delle dette ragioni di rimaritarsi in capo ad un anno; ma se la donna aveva lasciato il marito per tutt'altro motivo, oltre al non poter contrarre nuovo matrimonio se non se cinque anni dopo il divorzio, perdeva la dote e i doni ricevuti prima delle nozze.

L'imperatore Anastasio, nel 497, confermò la prima costituzione del giovane Teodosio rispetto alla libertà del divorzio, e rievocò la restrizione fatta da questo medesimo imperatore nel suo secondo decreto: ordinando che ne' divorzii seguiti di scambievol consenso delle due parti, la donna non fosse tenuta di aspettare cinque anni per rimaritarsi, ma che potrebbe farlo entro un anno. Ecco qual fu la pratica del divorzio dal gran Costantino fino a Giustiniano.

Aggiunse questo imperatore alle menzionate ragioni del divorzio quella della impotenza dopo due anni di matrimonio, ed altre ancora, come per esempio se la moglie

(1) *L. Consensu 8 cum suis, §. 55. Cod. de repudiis.*

andava ai bagni con degli uomini, se proeacciavasi un aborto, se cercava un altro marito vivente ancora il primo⁽¹⁾. Egli stabilì per principio che nelle cose umane non vi ha niente d'indissolubile, osservando che i matrimonii poteansi disciogliere, alcuni col consenso delle due parti, ciò che si chiama *cum bona gratia*; altri senza motivo veruno, *citra omnem causam*; ed altri finalmente per una causa ragionevole, *cum causa rationabili*. Ristrinse poi la libertà del divorzio a certe cagioni⁽²⁾, e annullò tutte le leggi che permettevano o senza motivo legittimo, o solamente per reciproco consenso; la qual ultima ragione non valeva se non nella supposizione che l'una delle parti volesse abbracciare la vita religiosa, o far voto di castità.

L'imperatore Giustino, nipote di Giustiniano⁽³⁾, ristabilì i divorzii che si facevano a beneplacito delle parti, *ex bona gratia*. Le leggi del divorzio stettero in questo stato circa 540 anni, sino al regno dell'imperatore Leone il Filosofo, verso l'anno 900 di Gesù Cristo. Fece questo imperatore la compilazion delle leggi che nominò *Basiliche*, tra le quali non venne registrata la legge di Giustino che permetteva il divorzio fatto di reciproco eonsentimento.

Pratica della
Chiesa greca
rispetto al di-
vorzio.

La pratica della Chiesa greca d'oggi è perfettamente conforme a questa disposizione delle leggi civili; ma non si può dir con giustezza quando essa cominciasse ad abbracciare una disciplina sì poco uniforme al Vangelo e alla dottrina degli antichi Padri della Chiesa d'Oriente: imperocchè in somma, non ostante ogni sforzo d'Arcudio⁽⁴⁾ a fine di giustificare la condotta della sua Chiesa e tirar dalla sua gli antichi Padri, ben si vede che se i divorzii erano comuni ai loro tempi, venivano considerati come contrarii alla legge divina, e onninamente disapprovati, benchè si trovassero astretti a tollerarli attesa l'autorità delle leggi imperiali. Se alcuno dopo aver fatto divorzio si maritava, riguardavasi come reo il suo operato; ma a poco a poco si andarono rilassando i fedeli, e in fine rispetto a ciò non ebbero più ritegno.

Le medesime pratiche osservansi parimente appo la

(1) *An.* 528, tit. de Repud. l. 10; *Novell.* 22. c. 3. 18. — (2) *Novell.* 117 et 154. — (3) *An.* 556; *Novell.* 140. — (4) *Arcud.*, de concord. *Eccles. orient. et occid.* l. vii. c. 7. 8.

maggior parte de' popoli della greca comunione. I Russi, o Moscoviti disciolgono di frequente il matrimonio per leggerissime cause⁽¹⁾, e il vescovo stesso dà loro il libello del divorzio. Il marito e la moglie che volevano far divorzio, in quei luoghi donde non potevano comodamente rendersi a trovare il prelado, sveano il costume di andarsene in una strada che si spartisse in due, e tirando quello da una parte e questa dall' altra un fazzoletto, il dividevano, e in questa guisa credevano disciolto il matrimonio. Trovasi nondimeno tra' canoni di un certo Giovanni loro metropolitano, da essi nominato il Profeta, che non si ricevano alla comunione quelli e quelle che si saranno maritati dopo aver fatto divorzio. Gli Etiopi, almeno i laici, facevano liberamente divorzio prima che le missioni quivi mandate avessero loro fatto abbandonare questo costume⁽²⁾.

Le leggi civili degli Occidentali non sono uniformi sul punto del divorzio: alcune furono rispetto a questo di un eccessivo rigore, ed altre di soverchia condiscendenza, e poche son quelle che non abbiano variato secondo i tempi e le congiunture, fino a tanto che il Concilio di Trento statui leggi precise per tutti quei che abbracciarono la disciplina della Chiesa romana, mentre che coloro i quali da lei si divisero si fabbricarono a lor capriccio delle leggi.

Leggi civili
e pratica de-
gli Occidenta-
li circa il di-
vorzio.

Gli antichi Franchi ripudiavano le loro spose, o più tosto si separavano di comun consenso da esse; e tal sorta di divorzii passavano per legittimi, e a più forte ragione quei che si facevano con cause ragionevoli. Trovasi appresso Marcullo⁽³⁾, che viveva verso la metà del settimo secolo, formule di libelli del divorzio fatte di scambievole consenso, e vi si legge che coloro i quali s' erano separati, potevano poscia rimaritarsi a chi loro fosse piaciuto: *Placuit utriusque voluntate ut se a consortio separare deberent, quod ita et fecerunt. Propterea has epistolas inter se fieri decreverunt, ut unusquisque ex ipsis, sive ad servitium Dei in ministerio, aut copula matrimonii sociare se voluerit, licentiam habeat, ee.*

Benchè sotto i regni di Carlo Magno e di Lodovico il Buono⁽⁴⁾ fossero ricevute le leggi romane, non per

(1) *Vide Guaguin. in descript. Sarmat. europ.* — (2) Ved. le Relazioni dei Missionarii d' Etiopia. — (3) *Lib. II. form. 30.* — (4) *Capitul. Caroli et Ludovici, l. I. c. 45; l. VI. c. 65; l. VII. c. 55.*

questo si rendettero i divorzii più agevoli, attesochè si seguirono circa questo articolo le leggi ecclesiastiche de' concilii d'Africa e le decretali de' papi, che vietano il divorzio, eccetto il caso dell' adulterio: onde si ristrinse in Francia la libertà degli antiehi Franchi, e non venne ammessa quella de' Romani di sopra accennata.

I matrimonii degli schiavi cristiani, tanto in Francia che altrove, si potevano annullare da' loro padroni, massime se si fossero maritati aenza il lor beneplacito. Uno schiavo posto in libertà abbandonava la donna tolta nel servaggio, e prendevane un'altra; e quegli o quella che avesse sposato schiavi che credeva liberi, poteva lasciarli, e maritarsi a persone libere⁽¹⁾; e quantunque le regole della legge ecclesiastica⁽²⁾ proibissero dappoi il separare gli schiavi, fu però tal costume non poco frequente anche passato il secolo nono.

Stima Seldeno⁽³⁾ che nella Gran Bretagna quei ch' erano soggetti a' Romani, e le loro leggi seguivano, mantenessero in uso quella del divorzio anche dacchè ebbero abbracciato il cristianesimo; e lo prova con antiche leggi del re *Howel-dha*, le quali permettevano ad un uomo di ripudiare sua moglie per qualche atto troppo libero con un altro uomo, e pigliare, fatto il divorzio, un'altra donna. Ma da lettere del pontefice s. Gregorio Magno⁽⁴⁾ scritte a s. Agostino, chiamato l'apostolo dell' Inghilterra, e dalle leggi de' re anglo-sassoni, sembra che allora fossero ammesse la disciplina e le leggi romane appo gl' Inglesi, i quali le hanno di poi sempre osservate.

In Italia il re Teodorico confermò un' antica legge de' Sassoni⁽⁵⁾, similissima a quella da noi riferita di sopra dell' imperator Costantino. I Visigoti in Ispagna⁽⁶⁾ avevano severissime leggi intorno al divorzio. Quelle del re Eurico assolutamente lo vietano, eccetto il caso dell' adulterio. I Borgognoni⁽⁷⁾ non facevano mai buono il divorzio alle donne per qualsivoglia cagione, e agli uomini non veniva permesso che ne' casi notati nella costituzione di Costantino.

(1) *Concil. Vermer.* c. 6. 20. — (2) *Caus.* 29. qu. 2. — (3) *Selden., Uxor. Hebr.* l. III. — (4) *Greg. Registri.* l. XII. ep. 32. *Vide et Bed., Hist. Angl.* l. II. — (5) *Cap.* 54. — (6) *Leges Visigoth.* l. III. tit. 6. c. 1. — (7) *Leges Burgund.* c. 54.

Potevano gli Alemanni ripudiare una femmina da essi sposata senza solennità, dichiarando alla presenza di cinque persone deputate e sette avvocati⁽¹⁾ (*quinque nominatis et septem advocatis*) che ciò non facevano per verun suo difetto, nè per averla trovata viziosa, ma che lasciavansi perchè di vantaggio ne amavano un'altra. Sono queste leggi del sesto secolo, e per conseguenza prima che que' popoli avessero abbracciato il cristianesimo.

Il secondo Sinodo d'Irlanda, canone 26, dà permissione a coloro che ripudiarono la consorte per cansa dell'adulterio, di prenderne un'altra, come se la prima lor moglie fosse già morta: *Si ducat alteram, velut post mortem prioris, non vetant*. La licenza de' popoli di quella regione circa il divorzio è nota per le lettere del pontefice Gregorio VII a Lanfranco arcivescovo di Cantuaria, e per quelle del medesimo Lanfranco a Grotico e a Terdevralt re d'Irlanda, e per quelle di Anselmo arcivescovo cantuariense a Muriardaeo re del medesimo paese: rimproverando tutti a quella gente che fra loro eravi una eguale facilità in fare un maritaggio come in disfarlo. Sono i costumi irlandesi, secondo la osservazione di Cambdeno⁽²⁾, anche al dì d'oggi presso a poco gli stessi che ne' tempi trascorsi.

(1) *Leges Alaman.* c. 53. — (2) *Cambden.*, *Britan.*

DISSERTAZIONE

SULLA

MORTE E SEPOLTURA DI MOSÈ (*)

Doppia inclinazione dell'uomo al maraviglioso ed al vero. Gusto depravato degli Ebrei di caricare le tinte del maraviglioso senza rispettare il vero. — Scopo di questa dissertazione.

L'uomo ama naturalmente quelle cose che recano ammirazione. I semplici racconti ed i successi ordinarii e comuni non gli fan breccia: vuole cose stupende, e poco importa che sieno favolose e a bel diletto inventate. Da qui nasce l'amore ed il piacere che abbiamo per le poesie e per le finzioni. I primi scrittori della Grecia furon poeti⁽¹⁾, e allorchè cominciarono a scriver l'istoria, diedero anche a questa un'aria di poesia. Erodoto seppe farlo così bene, che allorquando lesse in pubblico la sua Storia nell'assemblea dei giuochi olimpici, gli uditori non crederono di poter meglio testimoniargli la loro soddisfazione che dando ai nove libri ond'è composta il nome delle nove Muse; e ognuno può osservare ch'ei non racconta cosa alcuna con maggior compiacenza quanto i fatti maravigliosi e le favolose tradizioni dei popoli di cui ragiona⁽²⁾.

Ma se l'uomo ama il maraviglioso, può asserirsi altresì che ha una passione invincibile per il vero. Tutto ciò che non porta questa impronta non può che imperfettamente appagarlo. L'istesso maraviglioso ed il poetico, di cui tanto si diletta, a lui non piace se non quanto al vero rassomiglia. Niuno vuol essere ingannato, nè pascersi di finzioni strane ed assurde: il favoloso non piace se non

(*) La sostanza di questa dissertazione è del p. Calmet.

(1) Strab. L. 1. Πρώτον τοὺς μύθους ἀνέλεξαντο οὐχ οἱ ποιηταὶ μόνον, ἀλλὰ καὶ αἱ πόλεις πολὺ πρῶτον καὶ οἱ νομοθέται τοῦ χρησίου χάριν φιλειδημων γὰρ ὁ ἄνθρωπος προοίμιον δὲ τούτου τὸ φιλομυθεῖν. — (2) Ib. Ὁ πεζὺς λόγος ὁ γὰρ κατασκευασμένος μίμημα τοῦ ποιητικοῦ ἐστὶ πρῶτιστά γὰρ ἡ ποιητικὴ κατασκευὴ παρῆλθεν εἰς τὸ μέσον καὶ εὐδοκίμησεν· εἴτα, ἐκείνην μιμούμενοι, λύσαντες τὸ μέτρον ἔ' ἀλλὰ δὲ φυλάξαντες τὰ ποιητικὰ, συνέγραψαν οἱ ἐπὶ Κάδμον καὶ Φερικυδὴν καὶ Ἐκατίον, κ. τ. λ.

quanto prende i colori della verità. I sacri libri dell'Antico e Nuovo Testamento hanno ammirabilmente riunite le due cose verso le quali noi abbiamo maggiore inclinazione, il vero e il meraviglioso. Essi non sono, per così dire, che una serie di fatti prodigiosi, ma vestiti con tutto quel mai che può renderli cari e rispettabili, perciòchè da ogni parte vi lampeggia la verità.

Gli Ebrei, per una grandissima depravazione di gusto, e per un eccesso d'amore per ciò che è stupendo, hanno ingrandito i miracoli raccontati dalla Bibbia. Non avvi successo alcuno soprannaturale che non abbiano abbellito con nuove aggiunte. Hanno ammassati prodigi a prodigi, e di frequente senza gusto, senza scelta e senza ingegno, e, quel che è peggio d'ogni altra cosa, senza rispetto per la verità, e per istorie in tutto e per tutto divine, e per iscrizioni la cui sola vista deve ispirare venerazione e ineniter terrore.

La vita e la morte di Mosè hanno provato, più che ogni altra parte della Storia santa, gli effetti della libertà di fingere che in ogni tempo si sono presa gli autori ebrei. Giuseppe lo storico⁽¹⁾ ci ha esposto un gran numero di particolarità singolari della vita di questo legislatore, che non poteva aver apprese se non se dalla tradizione degli antichi, o da alcuni libri apocrifi, simili a quelli che Gaulmin fece stampare a Parigi nel 1629⁽²⁾ col titolo *Vita di Mosè e Assunzione di Mosè*, ovvero morte di Mosè.

Noi facciamo sì poco conto di coteste opere, e sì poco ce' interessiamo a magnificarle, o a farle conoscere, che per noi starebbero sepolte in una eterna dimenticanza. Ma s. Giuda avendo citato una circostanza della morte e della sepoltura di Mosè, che si ereditò essere stata originalmente tratta da una Vita di Mosè simile a quella testè menzionata, acciocchè non si confondesse quel che s. Giuda ha detto col rimanente della narrazione dell'opera prefata, e che non si desse a questa una autorità che punto non merita, o che si ricusasse al racconto di s. Giuda il rispetto che merita, noi ci siamo risolti di dare un sunto del libro della Vita di Mosè,

(1) *Jos., Antiqq.* l. II. c. 5. — (2) דברי מים ופסחיתו של משה רבינו.

e di fare le nostre riflessioni sopra quel che ne ha tratto il nostro Apostolo, e che teniamo per autentico e sacro, a oggetto di distinguerlo da tutto ciò che non ha altro fondamento che la fede dei rabbini.

Testimonian-
za di s. Giuda
nella disputa
di s. Michele
col demonio
pel corpo di
Mosè.

San Giuda, per dimostrar l'avversione che deve averli alla bestemmia e a profferire parole ingiurianti ed oltraggiose, dice che *l'arcangelo san Michele disputando col demonio, e contrastando per il corpo di Mosè, non ardì di condannarlo con esecrazione, ma contentossi di dirgli: Il Signore ti comandi, o ti reprima*⁽¹⁾. Si conviene che queste parole non trovansi in verun luogo dei libri canonici, benchè s'assomigliano a queste voci di *Zaccaria, Increpet Dominus in te, Satan*⁽²⁾; ma da che san Giuda le ha eitate hanno acquistato una canonica autorità, e sono d'una irrefragabile verità.

Si disputa per sapere donde abbiale esso sapnte. Sostengono alcuni averle egli conosciute per una immediata rivelazione; altri, averle ricevute dalla tradizione dei suoi antenati, essendovi tra gli Ebrei parecchie cose che non erano scritte, e che soltanto nella memoria degli antichi si conservavano. Ma i più eruditi⁽³⁾ stimano, con molta verisimiglianza, che questo apostolo tratte avesse queste parole dall'*Assunzione di Mosè*, libro apocrifto invero, ma che non lasciava di contenere certe verità mescolate con molte favole. I sacri autori, illuminati d'una luce superiore, potevano sceverare il vero dal falso; e tutto ciò che ci danno per certo acquista colla loro testimonianza un grado di certezza che tutti gli uomini dar loro non possono. In questa guisa il medesimo s. Giuda cita qualche cosa del libro di Enoch⁽⁴⁾, di cui tutti riconoscono la falsità; e s. Paolo ci parla di Janne e di Mambre, maghi di Faraone che opponevansi a Mosè⁽⁵⁾: circostanze che noi non leggiamo in parte alcuna dei libri dell'Antico Testamento, e che gli apostoli non poterono

(1) *Jud. 7. 9. « Cum Michael archangelus cum diabolo disputans altercassetur de Moyse corpore, non est ausus judicium inferre blasphemiam, sed dixit: Imperet tibi Dominus (Gr.: Ενετιμήσεται σοι Κύριος, Increpet in te Dominus) ».* — (2) *Zach. III. 2.* — (3) *Est.: Grot.; vide Athan. in Synopsi; Clem. Alex. l. vi. Strom., Didym. in Epist.; Judae Evod. Epist. 259 inter Augustinianas; Origen. lib. III. Περὶ ἀρχόντων.* — (4) *Jud. 77. 14. 15.* Si potrà consultare la *Dissertazione sui libri di Enoch*, relativa all'epistola di s. Giuda. — (5) *II. Tim. III. 8.*

sapere che per mezzo della tradizione, o dei libri apocrifi degli Ebrei.

L' eccedente rispetto ch' ebber gli Ebrei verso di Mosè ha fatto che si avanzino a dire molte cose dubbiosissime sopra la sua morte. Gli uni pretesero che non fosse morto, ma che fosse stato portato in cielo ancor vivo: opinione che parimente trovasi appresso un buon numero d' autori eretici (1). Altri il fanno morire tra le braccia e nel bacio del Signore (2); ehi crede che morisse come un altro uomo; non pochi lasciano la cosa incerta. Dice Giuseppe (3) che Mosè essendosi ritirato sopra d' una montagna con Eleazaro e Giosuè, nell' atto che gli abbracciava e dava loro l' ultimo addio, venne in un tratto da una nube attorniato, che lo portò in una certa valle. Scrisse egli stesso nei libri sacri ch' era morto, temendo che il popolo, penetrato d' ammirazione per la sua virtù, non pensasse a dire ch' era andato verso Iddio. Dice assai chiaramente la Scrittura che Mosè morì, e fu sepolto in una valle; ma niuno fu testimonio della sua morte nè della sua sepoltura.

Crede similmente Filone (4) che morisse e fosse interrato: Essendo, die' egli, nel punto di ritornare al suo Dio, fu riempito dello spirito di profezia, e in un santo entusiasmo scrisse ch' era morto e sepolto, con tutto che per anche nol fosse, e che niuno abbia mai avuta notizia del luogo del suo sepolcro, essendo egli stato interrato non da mani mortali, ma bensì da potenze immortali.

I libri ebrei intitolati *Petirath Mosè* (5), o l' *Assunzione di Mosè*, contengono lunghi e noiosi discorsi i quali pretendesi che Mosè facesse con Dio alcune ore

Sunto dei due libri apocrifi intitolati *Petirath Mosè* o

(1) Vide Ambros. l. 1 de Cain et Abel, c. 2. n. 8; Iulior. Hispal. De vita et morte sanctorum; Rupert. in Deut. lib. 11; Catharin. —

(2) Ved. nel *Medrasse-Rabba*, ultima sezione del Pentateuco, le visioni dei rabbini in proposito della morte di Mosè (*Drach*). — (3) Jos., *Antiqq.* l. iv. c. ult. Ἀπαχθόμενον δὲ καὶ τὸν Ἐλεάζαρον αὐτοῦ καὶ Ἰησοῦν καὶ προσκυλούντος αὐτοῖς ἔτι, νήρους αἰνιδίου ὑπὲρ αὐτοῦ σπέντες ἀφανίζεται κατὰ τινὸς φάραγγος. Γέγραψε δὲ αὐτὸν ἐν ταῖς ἱεραῖς βίβλοις τεθνεῶτα, δείσας μὴ δι' υπερβολὴν τῆς περὶ αὐτὸν δορυγῆς πρὸς τὸ θεῖον αὐτὸν ἀναχωρῆσαι τοιμῶσιν εἰπεῖν. — (4) Philo, de *Vita Moysi*, ad fin. Ἦδη γὰρ ἀναλαμβάνομενος, ... καταπνευσθεὶς καὶ ἐπιθυήσας, ζῶν ἔτι, τὰ ὡς ἐπὶ θανόντι ἐαυτῷ προφητείας δεξιῶς, ὡς ἐτελεύτησεν ὡς πρὸς τὴν ἀπὸ τῆς ἀθανάτου παρὸντος, ἀφανίζετο χροσὶν οὐ θνηταῖς, ἀλλ' ἀθανάτοις δυνάμεσι. — (5) Ved. Gualmin, *Vita di Mosè*, parte 2.^a Parigi 1679.

*l' Assunzione
di Mosè.*

prima di morire. Mosè vi fa tutti i suoi sforzi e v' adopera ogni sorta di ragioni per ottener da Dio che lo lasci in vita sino a tanto che vegga coi proprii suoi occhi il paese di Chanaan, promesso già da tanto tempo al suo popolo. Torna più volte a supplicare, e l'autore gli fa tenere ragionamenti sì puerili che ho rossore a riferirli. A cagione d'esempio: Signore⁽¹⁾, giacchè avete giurato eh' io non passerò il Giordano, e che non introdurrò il vostro popolo in quella terra, che almeno c' entri in qualità di servo di Giosuè mio servidore. — Ciò non può farsi, disse il Signore. Replicògli Mosè: Che almeno ei possa passare trasformato in pesce, o in uccello. Il Signore: Io nol posso senza violare il mio giuramento. — Soffrite adunque, soggiunse Mosè, che salga sulle nuvole, e eh' elevato tre *parasanghe*⁽²⁾, cioè quindici o diciotto leghe sopra la terra, entri così in quel paese. — Questo è opposto alla mia parola, rispose il Signore. Finalmente, disse Mosè, fate il mio corpo a brani, e buttateli di là dal Giordano; indi voi mi risusciterete, ed io vedrò quel meraviglioso paese. — No, rispose il Signore; è inviolabile la mia parola. — Che almeno possa contemplarlo con gli occhi miei. — Ci acconsento, disse il Signore. Allora colla sua onnipotenza compendì lo spazio d'ottanta miglia, e poselo sotto gli occhi di Mosè a guisa d'un' ainola di giardino, talmente che mirò in ristretto e in una sola occhiata le cose le più lontane, le più alte e le più profonde, e il tutto con una prodigiosa facilità.

In questo mentre *Samaele*, principe dei demonii, aspettava con impazienza il momento indicato per la morte di Mosè, affine d'ucciderlo e di togliergli l'anima; ma s. Michele, protettore del popolo d'Israele, vedendolo così giocondo, lo riguardò piagnendo, e dissegli piangendo: *Sventurato, tu ridi mentre io in lagrime mi disciolo.* Altri vogliono che gli dicesse: *Non ti rallegrar no, malvagia bestia; io son caduto, ma mi sono rialzato: io sono caduto per la morte di Mosè, ma mi sono rialzato nella persona di Giosuè, stabilito da Dio per*

(1) Questo colloquio trovasi per intero nel *Medrase-Rabba*, sezione ultima del Pentateuco (*Drach*). — (2) Tre *parasanghe* corrispondono a cinque o sei leghe al più.

governare il popolo in luogo di Mosè, e che dee far perire trentun re chananci. Io starò nelle tenebre durante la rovina del primo e del secondo tempio; ma Dio sarà la mia luce al tempo del Messia. Queste parole sono una prova che quest'opera è stata scritta dopo Gesù Cristo e dopo la rovina del secondo tempio, bruciato dai Romani. Questo trovasi parimente in tutti e due i libri pubblicati da Gaulmin.

D'indi a qualche tempo avendo Mosè rimessa in mano a Giosuè l'autorità suprema e il governo del popolo, disse al Signore: Sinora, mio Dio, v'ho domandato la vita; ma presentemente l'anima mia sta nelle vostre mani. Allora il Signore comandò a Gabriele di far uscire l'anima di Mosè; ma Gabriele risposegli: Signore, chi potrà resistere a sciecentomila nomini? Io levargli la vita? Io ardir d'investirlo? S. Michele rispose similmente; e avendo Iddio dato questo stesso comando a Zinghiele⁽¹⁾, quest'angelo rispose: Signore, sono stato il maestro di Mosè, io sono che gli ho insegnato; vorrete voi eh'io faccia morire il mio discepolo?

Disse dunque il Signore a Samaele, principe dei demonii, di farlo morire. Corse costui tutto giulivo con la spada alla mano, affin di ferirlo; ma Mosè era lucido com'un angelo, mandando fuoco dal volto e dagli occhi, e le sue parole erano a guisa dei raggi del sole. Spaventato Samaele, e tutti gli Angeli, si protestarono che la cosa era superiore alla lor forza. Dio, disgustato con Samaele, lo mandò via con minacce, e comandògli di condargli l'anima di Mosè. Andò Samaele verso di Mosè colla spada nuda in mano per ucciderlo; ma Mosè, presa la verga miracolosa colla quale operava i suoi miracoli, e sopra di cui stava scolpito il nome di Dio, diede dietro al demonio, poselo in fuga, l'arrestò, lo minacciò, e acccecollo con lo splendore della sua gloria.

Giunto finalmente l'estremo momento della vita di Mosè, disteso a terra, supplicò il Signore di non volerlo abbandonare all'angelo della morte. Ascoltò Iddio la sua preghiera, e dissegli: Io stesso discenderò, e ti seppellirò. Seese adunque accompagnato dagli angeli Mi-

(1) In tutto questo racconto il *Medrase-Rabba* pone *Zagrag-El* (*Drach*).

chele, Gabriele e Zinghiele. Gabriele si prese l'assunto di preparare la bara; Michele stese il tappeto di porpora su cui Mosè doveva render lo spirito; e Zinghiele accomodò le vesti di Mosè da capo e da piedi. Stava Michele da un lato, e dall'altro Gabriele. La seconda *Pethirath*, o *Assunzione di Mosè*, dice che Zinghiele accomodò l'origliere sopra cui doveva spirare Mosè; che Gabriele stava alla sua destra, Michele alla sinistra, e Zinghiele a' piedi.

Allorchè Mosè fu eoricato, il Signore gli disse di mettersi le mani sul petto e di chiudere gli occhi. Dopo che si fu in tal guisa composto, Dio parlando alla di lui anima le disse: Figlia mia, io ti ho concesso cento venti anni per animare il corpo di questo giusto; escine ora senza dilazione. Ella rispose: Signore, io ben so esser voi il Dio degli spiriti, e che avete l'assoluto potere sopra tutte l'anime dei viventi; voi cui creaste, e mi collocaste nel corpo di Mosè; dove mai ne potrò io trovare un migliore ed un più puro? Pregovi d'assen- tire eh' io ancor vi soggiorni⁽¹⁾. — Figlia mia, replicò il Signore, non differire l'uscita, mentre io voglio collocarti nel trono della mia gloria a lato agli Angeli, a' Serafini e a' Cherubini. Ella rispose: Signore, io mi sto benissimo qui. Aza e Azazel, che pure erano angeli, essendo scesi dal cielo, coruppero la loro via⁽²⁾; ma Mosè da che voi gli appariste nel roveto non assembrassi più con sua moglie: contentatevi adunque eh' io qui mi rimanga. Il Signore intanto, abbracciando Mosè, ritirò la di lui anima col suo bacio, secondo questo detto: *Mosè, servidore di Dio, morì sulla bocca del Signore*⁽³⁾.

Allora il Signore cominciò il lutto di Mosè, dicendo: Chi prenderà il suo luogo? E gli Angeli lagrimando dicevano: Dove troverassi la sapienza? Gridavano i cie- li: Il giusto è perito sopra la terra. Diceva la terra: Non v'ha più rettitudine tra gli uomini. Il cielo, il sole, la luna, i pianeti, col Divino Spirito, esclamarono: Non

(1) Questo luogo insinua la metempsiicosi, o sia la trasmigrazione dell'anima. — (2) Allude al falso libro di Enoc, il quale dice che gli angeli si contaminarono colle figliuole degli uomini. — (3) *Deut. xxxiv. 5: « Mortuus est Moyses servus Domini, jubente Domino (Hebr.: super os Domini) ».*

vedrassi in Israele profeta come Mosè. Giosuè lo cercò dopo esser morto, ma non potè ritrovarlo. L'angelo Metatrone disse al Signore: Mosè è stato vostro sinchè visse, sarà parimente vostro ora che è morto.

Ecco il santo dei due libri pubblicati da Ganlmin, i quali contengono l'uno e l'altro la narrazione della morte di Mosè, benchè con molte diversità; ma nè l'uno nè l'altro raccontano la disputa di s. Michele col demonio pel corpo di Mosè: il che fa giudicare che il libro dell'*Assunzione di Mosè* conosciuto dagli antichi Padri greci era diverso da queste due *Petiroth*, e che verisimilmente questo libro greco è smarrito.

Origene⁽¹⁾ citane qualche cosa. Dice che s. Michele rimproverava al demonio ch'egli era stato la causa della caduta e della prevaricazione d'Adamo e d'Eva, per la malvagia suggestione mandata loro per mezzo del serpente. S. Clemente alessandrino⁽²⁾ parla d'un fatto riferito nell'opera stessa, ed è che Giosuè e Caleb essendo sulla montagna ove Mosè doveva terminare il viver suo, videro Mosè, ma non già tutti e due nella medesima forma: vide Giosuè due Mosè, l'uno in mezzo agli angeli, e l'altro sulla montagna; questi fu trasportato nella valle, dove si fecero i suoi funerali, e ove si celebrò il suo lutto. Caleb, essendo sceso avanti Giosuè, non vide lo stesso spettacolo; ma Giosuè, come più puro e più illuminato, videlo, e il raccontò al suo ritorno nel campo d'Israele.

Evodio, in una lettera a s. Agostino⁽³⁾, cita il medesimo luogo di questo libro, e dice che Mosè essendo salito sul monte per morirvi, colà si distinsero due corpi: l'uno che doveva esser posto nell'avello, e un altro che doveva rimanere coll'angelo che conducevalo: *Ut aliud esset quod terræ mandaretur, aliud quod angelo comitanti sociaretur*; il che è conforme all'idea d'alcuni antichi, i quali credevano che oltre il corpo materiale e terrestre che noi portiamo, e che muore dopo un certo numero d'anni, l'anima nostra ne ha un altro più sottile e d'un' aerea natura, che le sta unito dopo la morte.

(1) Orig. l. III. Περὶ ἀρχῶν, ex *Anabasi Mosia*. — (2) Clem. Alex. l. VI. *Stromat.* Εἰκότως ἄρα καὶ τὸν Μωϋσῆα ἀναλαμβάνοντιν διττὸν εἶδεν Ἰησοῦς ὁ τοῦ Νεβὴ, καὶ τὸν μὲν μετ' ἀγγέλων, τὸν δὲ ἐπὶ τὰ ὄρη περὶ τὰς παράλλας κηδεῖας ἀξιοῦμενον. — (3) Evod. ad Augustin., ep. 259 inter *Augustinianas*.

Il libro dell'*Assunzione di Mosè* conosciuto dagli antichi Padri greci era diverso dai due conosciuti oggi sotto questo nome medesimo.

Allegansi finalmente anche i passi seguenti tratti dal medesimo libro dell'*Assunzione di Mosè*⁽¹⁾. Disputando s. Michele col diavolo, gli dice: *Noi tutti siamo stati creati dallo Spirito di Dio. E inoltre: Lo spirito (o il soffio) è uscito dalla faccia di Dio, e il mondo è stato creato. E altrove vien detto che Mosè, conosciendosi vicino a morte, chiamò Giosuè, e dissegli: Dio provide, avanti la creazione del mondo, che io sarei stato il mediatore della sua alleanza*⁽²⁾. Nulla di tutto questo trovasi nelle *Petiroth* composte dagli Ebrei, e che noi tuttavia abbiamo. Il libro dell'*Assunzione di Mosè* era adunque diverso da queste opere; e s'egli è vero che s. Giuda l'abbia voluto citare, come il eredettero Origene e Didimo e i più dei Padri e degl' interpreti, è d'uopo che sia stato composto avanti Gesù Cristo, dove all'opposto quelli che conservano oggi nella lor lingua gli Ebrei sono scritti dopo la rovina del secondo tempio, come di sopra osservossi.

Qual era il soggetto della disputa di s. Michele col demonio intorno al corpo di Mosè?

Ma qual era il soggetto della disputa dell' angelo s. Michele col demonio? Ci dice bene s. Giuda che contrastavano pel corpo di Mosè, ma non ci dice la cagione di questa contesa. Ecumenio⁽³⁾ così la racconta, avendola appresa senza dubbio dalla tradizione degli antichi. Dicesi che s. Michele s' adoperava per procurare a Mosè una onorevole sepoltura, ma il demonio vigorosamente vi si opponeva, sostenendo che il corpo di Mosè a lui s' apparteneva, e che non meritava gli onori della sepoltura, come uccisore dell' Egiziano di cui si parla nell' Esodo⁽⁴⁾. Fu adunque in questa occasione che s. Michele, per reprimere il demonio, gli pose avanti l' ordine di Dio, e dissegli, *Il Signor ti comandi*. Dice parimente sant' Epifanio⁽⁵⁾, e dicelo con Filone⁽⁶⁾, che il corpo

(1) *Ex Actis Synod. prim. Nicen. lib. 2. c. 2*: Ἀπὸ γὰρ Πνεύματος Ἁγίου αὐτοῦ πάντες ἐκτίσθημεν. *Ib. c. 20*. Ἀπὸ προσώπου τοῦ Θεοῦ ἐξῆλθε τὸ πνεῦμα αὐτοῦ καὶ ὁ κόσμος ἐγένετο. — (2) *Ib. l. 2. cap. 18*: Καὶ προηθάσθαι μὲν ὁ Θεὸς, πρὸ καταβολῆς κόσμου, εἶναι μὲν τῆς διαθήκης αὐτοῦ μεσίτην. — (3) *OEcumen. in Jude Epist.* Ἡ δὲ περὶ Μωϋσίου σώματος κρίσις ἐστὶν αὕτη: «Λέγεται τὸν Μιχαὴλ τὸν ἀρχάγγελον τῇ Μουσίῳ παρὰ διδουκονημένοι τοῦ γὰρ διαβόλου τοῦτο μὴ καταδελχόμενου, ἀλλ' ἐπιτίροντος ἐγκλημα διὰ τὸν τοῦ Αἰγυπτίου φόνον, ὡς αὐτοῦ ὄντος τοῦ Μουσίῳ, καὶ διὰ τοῦτο μὴ συγχωρεῖσθαι αὐτῷ τυχεῖν τῆς ἐντίμου ταφῆς». *Ita et Glycas, part. 2 Annal. et Pentatecon. Chartophylax, etc.* — (4) *Exod. II. 11. 12.* — (5) *Epiph., Hæres. 9 et 84 contra Origen.* — (6) *Philo, de Vita Mosis, ad fin.*

di Mosè fu sepolto da mano angelica; e questo avvenne, secondo gli antichi Padri⁽¹⁾, per timore che gli Ebrei, prevenuti e guadagnati dal merito del loro legislatore, e troppo inclinati alla idolatria, non si portassero a rendergli gli onori divini se avessero saputo il luogo del suo sepolcro.

La cautela non era inutile rispetto agli Ebrei, stante che alcuni popoli dell'Arabia-Petrea, come gl'Idumei e certi altri, che non avevano obbligazione alcuna a Mosè, non lasciarono, al riferire di s. Epifanio⁽²⁾, d'adorare questo legislatore. Il rappresentavano verisimilmente costoro con delle corna: cioèchè può aver dato occasione di credere che gli Arabi adorassero Bacco sotto tal forma; e in fatti osservasi che sono state attribuite a questo falso dio molte azioni di Mosè. Ma non ci dilunghiamo dal nostro argomento.

Credettero altri⁽³⁾ che il diavolo avrebbe voluto che il corpo di Mosè, ormai sepolto, fosse scoperto agli Ebrei, o suscitato dai maghi, a intento di farlo poscia passare tra il popolo per un dio. Insegnarono alenmi altri⁽⁴⁾ che il diavolo opponevasi non alla sepoltura di Mosè, ma che la di lui anima entrasse nel luogo del riposo. Conghiettura Serrario che il demonio, temendo la virtù del corpo di Mosè, s'opponeva acciò non fosse sepolto nella terra di Moab, paese che a lui s'apparteneva, e dove l'idolatria era in vigore; come a un di presso andava lagnandosi di lì a molto tempo che si fosse collocato il corpo del martire s. Babila nel bosco di Dafne, vicino ad Antiochia, dove Apollo era principalmente adorato.

Alenmi Padri e interpreti, appoggiandosi al Deuteronomio, cap. XXXIV, vers. 8, pare che abbiano creduto non esser morto Mosè, ma bensì essere stato tolto dal mondo e trasportato in cielo, o nel paradiso terrestre, come Enoc ed Elia. S. Clemente alessandrino⁽⁵⁾ dice che il nome di Mosè dopo il suo trasferimento in paradiso è Melehi. S. Ilario⁽⁶⁾ dice che esaminando le circostanze della morte,

Mosè è egli
morto, o fu
trasportato
dal mondo?

(1) Chrys., Hom. 5 in Matth.; Theodor., qu. 45 in Deuter.; Procop. in Deuter. Adde Joseph., Antiq. l. 4. c. ult. già citati supra, pag. 355 not. 2. — (2) Epiphani., Hæres. 55, quæ est Melchisedech. — (3) Ambrosiast. in Galat. III. — (4) Martyrius, Syntagma de statu morientium; et Etherianus, de regressu animarum, cap. 9. — (5) Clem. Alex., l. 1. Strom. — (6) Hilari. in Matth. c. XX. n. 10: « Si quis conditionem et

del seppellimento e della tomba di Mosè, e studiando, secondo l'autorità dell'Apostolo, le Scritture secrete o pintosto il secreto delle Scritture, si comprenderà che tutto vien trattato in guisa tale che Mosè abbia ben potuto apparire di già alla Trasfigurazione del Salvatore. Questo passo parrebbe confermare il sentimento il quale vuole che ciò che la Scrittura ne dice della morte e della sepoltura di Mosè sia puramente allegorico e figurato. Ma questo Padre medesimo palesa chiaramente in un altro passo⁽¹⁾ l'opinione sua intorno alla morte di Mosè, e fa conoscere la differenza eh' egli stabiliva tra la morte di questo legislatore e la trasportazione d' Elia⁽²⁾. Sant'Ambrogio sembra propenso al sentimento il qual vuole che Mosè sia stato trasportato in cielo. Noi non leggiamo, egli dice, di Mosè, come degli altri, che sia morto per isfinimento, ma bensì ch' egli morì per ordine del Signore. Quindi la Scrittura aggiugne che nessuno conosce il luogo della sua sepoltura, per farci comprendere ch' essa parla piuttosto d' una traslazione che d' una vera morte⁽³⁾. Ma si osserva che in questo passo s. Ambrogio ha voluto esprimere il pensiero di Filone⁽⁴⁾, che aveva in animo di convertire in allegoria ciò che leggiamo della morte di Mosè, senza punto badare al senso istorico e letterale. Citano alcuni s. Girolamo in sostegno di questa medesima opinione. Dice questo Padre che il sepolcro di Mosè non può trovarsi sulla terra, perciocchè egli è salito in cielo col Signore⁽⁵⁾; ma ciò che segue dà a divedere che il detto santo non parla che d' una traslazione spirituale, e non già d' una elevazione reale e corporale nel cielo. L'opinione di cui parliamo trovasi parimente espressa in s. Isidoro di Si-

mortis et sepulturae et sepulchri Moysi diligenter adverterit, et secretarum (forte secretorum) Scripturarum, secundum Apostoli auctoritatem, cognitionem adeptus sit, intelliget omnia ita esse tractata ut Moyses potuerit iam videri.

(1) *Idem in Matth. c. XVII, n. 2.* — (2) Ved. le Note sopra s. Ilario, pag. 709 e 710 della nuova edizione. — (3) *Ambros. l. 1. de Cain et Abel, c. 2. n. 8: « Non legimus de eo sicut de ceteris, quia deficiens mortuus est... Unde et addidit Scriptura quia nemo scit sepulturam ejus usque in hodiernum diem, ut translationem magis quam interitum ejus intelligas ».* — (4) *Philo, de Vita Moysi.* — (5) *Hieron. in cap. VIII. Amos. « Cujus sepulturae locus, quia in caelum ascenderat, in terra non potuit inveniri ».*

viglia⁽¹⁾ e nell' ab. Rupert⁽²⁾, i quali osservano che un tal sentimento aveva molti seguaci. Catarino vuole che Mosè sia stato trasportato nel paradiso terrestre; ma della morte e della sepoltura di questo legislatore parla troppo chiaramente la Scrittura per poter concepire il minimo dubbio in tal proposito⁽³⁾.

Vero è che i libri santi non accennano chi lo seppellisse. Ecco quel che leggesi nel Deuteronomio: *E Mosè, servo del Signore, morì nella terra di Moab, secondo l'ordine del Signore; ed egli lo seppellì in una valle della terra di Moab, dirimpetto a Phogor*⁽⁴⁾. Rapportano alcuni queste parole, *egli lo seppellì*, alla parola *Signore*, che immediatamente avanti vien espressa. Dio medesimo lo seppellì, o piuttosto fece lo interrare per mano degli Angeli, secondo la tradizione degli Ebrei. Vogliono altri che l'ebreo si traduca in questa guisa: *Egli stesso si seppellì*. Mosè si coricò nella spelunca ove doveva render lo spirito, ed essendovi morto vi rimase nascosto ed incognito agli uomini. Pare dal sacro testo che Mosè morisse sulla montagna di Nebo, alla sommità detta Phasga, e che susseguentemente venisse portato nella valle, e che ivi fosse interrato, verisimilmente da Giosuè e da Eleazaro: imperocchè a che mai cercar miracolo in una occasione in cui la Scrittura non ne accenna, e che non avvi necessità alcuna d' ammetterne? Giosuè ed Eleazaro erano abbastanza prudenti per comprendere il pericolo che v' era che il popolo, atteso il merito di Mosè, non si portasse all' idolatria; e sì l'uno che l'altro erano premurosissimi d' impedire tanta sciagura. L' istesso Mosè poteva averli sopra di ciò prevenuti. Essi furono verisimilmente testimoni della morte di Mosè, e raccolsero l' ultime sue parole e i suoi estremi sospiri. Morto che fu, lo portarono in qualche caverna a piè del monte, fuori della vista del popolo. Chiuser la grotta, e a niuno la disvelarono: talmente che uomo alcuno fino al dì d' oggi non ha conosciuto il luogo della sua sepoltura.

Testimonianza della sacra Scrittura intorno alla morte e alla sepoltura di Mosè.

(1) Isidor., *de vita et morte sanctorum*, c. 25. — (2) Rupert in Deut. l. II. c. 22. — (3) In tal guisa si esprime il p. Calmet nel suo Com. sul Deuteronomio, XXXIV. 5, dal quale si è cavato questo paragrafo. — (4) Deut. XXXIV. 5. 6.

Gli autori ebrei dei libri *Petiroth* da noi citati dicono che Dio medesimo lo seppellì, e che Gabriele preparò l'avello; che Mosè si coricò, rendette l'anima, e rimase sepolto in quel luogo stesso e nella medesima positura nella quale avea ricevuto il bacio del Signore; e che gli angeli santi Michele, Gabriele e Zinghie, che assistettero alla sua morte, gli prepararono il letto o la tomba.

Pretesero alcuni che Geremia avesse scoperto il sepolcro di Mosè allorchè si portò a nascondere nel monte Nebo il tabernacolo, l'arca e l'altar dei profumi, un poco avanti la presa di Gerosolima fatta da Nabucco. *Fecce trasportare*, dice l'autore del secondo libro dei Macabei, *l'arca e il tabernacolo alla montagna sopra di cui era salito Mosè, e di dove aveva veduta la eredità del Signore. Essendovi arrivato Geremia, vi trovò una caverna, e posevi il tabernacolo, l'arca e l'altar dei profumi* (1). Pretendono alcuni che si debba tradurre, *Vi trovò la caverna*; ma il greco ha semplicemente, *Vi trovò una caverna*. Le caverne non sono rare nelle montagne; tutta l'Idumea, la Palestina e la terra di Moab sono piene di monti, entro i quali erano state incavate molte grotte per ritirata, allorchè i nemici ingombravano la pianura. Trattavasi solamente di trovarne una comoda, occulta, e di cui si potesse in siffatta guisa riserrare l'ingresso che non fosse agevole a discoprirsì. Attestano i viandanti che ve ne sono di così ben riturate che si pena a comprendere come vi si potesse penetrare, o in qual modo siansi potute scavar.

Ci spaccia Cedreno (2) un preteso miracolo, che osservasi, die' egli, sopra la tomba di Mosè. Ci si mira una splendida nube, che copre il luogo d'una oscurità maestosa, e che forma come un muro impenetrabile agli occhi degli uomini, di modo che non è stato possibile di scoprirla sino al presente. Nulladimeno nel 1633 si credè d'averla scoperta; ed ecco come Giorgio Ornio (3) racconta questo successo. Nel mese d'ottobre dell'anno 1633

Preteso miracolo sulla tomba di Mosè. Pretesa scoperta di questa tomba.

(1) 2. Mach. II. 4. 5. — (2) Cedren., *Hist. lib. 1.* Ἐκ τούτου οὖν καὶ μέγροι τοῦ νῦν φωτοσίδος νεφέλη ἐπισκιάζει τὸν τόπον ἐκείνον ἀμυροῦτα, καὶ ἀποτειχίζουσα τὰς ὄψεις τῶν ὁρώντων, ἵνα μὴ γινώσκουσιν αὐτοῦ τὸν τόπον εἰς τὸν αἰῶνα. — (3) *Vide Horn., Hist. Eccles.; Barnagion, Continuazione della Storia degli Ebrei, ec.*

certi pastori maroniti, pasturando le loro capre nelle montagne di Nebo e di Abarim, s'avvidero che di tempo in tempo alcune delle lor capre si dipartivano dalla greggia per due o tre giorni di cammino, e che ritornando erano come imbalsamate d'uno squisitissimo odore e straordinario. Stimarono bene d'esaminar la cagione di così singolare avvenimento: onde tenendo dietro alle capre giunsero a precipizii d'una profondità spaventosa, infra i quali adocchiarono una picciola, ma molto amena valletta, dove non potevasi giugnere se non se attraversando dirupi e pietre scoscese, spiecate verisimilmente dai terremoti dalle vicine montagne. Vi trovarono una grotta, in mezzo alla quale era un sepolcro incavato nel vivo sasso, con una brevissima iscrizione, che non seppero intendere. Tutta la caverna esalava un grato mirabilissimo odore; ed i pastori ne riportarono profumate le rozze lor vestimenta. La cosa venne immantinente riferita a Mataxat, patriarca dei Maroniti, che soggiornava al monte Libano nel monastero di *Canobéen Kadischa Mariam*. L'odore degli abiti dei pastori essendo una prova sensibile della verità della relazione che davano, Mataxat vi mandò due dei suoi preti, persone d'una specebiata prudenza, ed in particolare Aben Useph, commendabile pel suo sapere. Essi trovarono il monumento, con questa iscrizione: *Mosè servitore di Dio*. Il patriarca, esultando per una scoperta così fortunata, andò a trovare Morat, bassà di Damasco, per chiedergli la guardia del sepolcro. I Greci, gli Armeni, gli Ebrei e i Francescani, informati di quest'avventura, cominciarono a brogliare, e sparsero molto denaro per ottenere, gli uni ad esclusione degli altri, la custodia di quel prezioso monumento. Gli Ebrei principalmente impiegarono potenti sollecitazioni per farselo aggiudicare, rimostrando che quest'affare riguardavali più che verun altro, per esser Mosè il loro legislatore. S'andava adulando la Corte Ottomana della gloria ch'ella avrebbe avuta per innanzi di possedere nei suoi Stati i sepolcri di Gesù Cristo in Gerusalemme, di Maometto alla Mecca, e di Mosè al monte Nebo.

Ornio soggiugne che i Gesuiti, per render vane le speranze di tutti cotesti pretendenti, ottennero dai Turchi che la tomba e gli andirivieni che vi conducevano fos-

sero serrati, e che si proibisse sotto pena di morte a chicchessia l'andarvi. Quindi il bassà Morat mandò ordine al Sangiaccio di Gerusalemme e di Saphetta di far chiudere la caverna e l'avello. Ma il disegno di quei che avevano affrettato quest'ordine era di portar via il corpo dal sepolcro, e trasportarlo in Europa. Presero a questo effetto con esso loro de' Drusi del monte Libano, e andarono nascostamente ad aprire la tomba; ma niente vi ritrovarono. Con tutto ciò, come volevano almeno tor via qualche pezzo del sepolcro, il Sangiaccio di Gerusalemme, avvisato del loro disegno, mandò della gente, che li maltrattò e disperse; indi vennero rotolate sopra il luogo grandissime pietre, per impedire che non ci si andasse in pellegrinaggio. Questo fatto cagionò gran rumore nella Corte di Costantinopoli, e gli eruditi furon divisi intorno al giudizio che doveva darsi di questa tomba di Mosè, vera o pretesa. Ma un dotto Ebreo nomato Geconia, figlio di Gad, abitante in Saphetta, compose un libro per far vedere che quello non era il sepolcro del legislator degli Ebrei, ma d'un altro Mosè più recente di molti secoli. In questa guisa svanì la speranza onde molti cercansi lusingati dello scoprimento della tomba di Mosè. Ecco quel che Ornio racconta.

Ma posson formarsi molte difficoltà sopra tal narrazione. 1.^o Sospettasi che il preteso *Geconia*, figlio di *Gad*, abitante di Saphetta, che vuolsi abbia scritto per dimostrare che questo sepolcro non era di Mosè, sospettasi, dico, che non ci sia mai stato, e che sia un autore immaginario⁽¹⁾. 2.^o Il patriarca de' Maroniti che viveva nel 1633 non chiamavasi *Mataxat*, ma *Giovanni*, al quale successe *Giorgio Besbehel* nel 1637. 3.^o Il bassà di Damasco, dal qual dipendeva questa provincia, non appellavasi *Morat*, ma *Beschis*, che fu poscia gran visire, strangolato quaranta giorni dopo la sua elevazione, e che lasciò il suo figlio *Maimed* in suo luogo a Damasco. 4.^o Non vi è verisimiglianza alcuna che i pastori del monte Libano vadano a pasturare le loro greggie sino al monte Nebo, che è da settanta leghe distante. Non è guari più credibile che le capre s'allontanino tre giornate di cammino

(1) Bartolucci, t. III.; Basnagio, *Continuazione della Storia degli Ebrei*, t. IV. l. VI. cap. 17, ediz. di Parigi.

dalla lor greggia, e che susseguentemente sen ritornino verso de' loro pastori. Tutto il rimanente delle circostanze di questa istoria, quando attentamente si esaminino, hanno l'aria d'una bellissima favola: laonde deve ascriversi questo fatto nel numero degli altri raccontatici dagli Ebrei nelle loro *Petiroth* di Mosè.

Conclusione.

Quel che noi accertatamente sappiamo si è che Mosè non è morto di malattia, o d'estrema vecchiezza, perciocchè nel momento del suo morire gli occhi suoi non erano in verun modo appannati, nè i suoi denti smossi⁽¹⁾, ma per ordine e volontà del Signore; che fu sepolto alle falde del monte Nebo, o Phasga; ma ignorasi chi gli rendesse quest'ultimo ufficio: se fu Giosnè, o Elcazaro, com'è assai verisimile, o se Iddio fecelo entrar solo nella caverna ove dovea morire, e dove rimase dopo esser morto, senza esser venuto a notizia di chicchessia. Noi sappiamo inoltre che vi fu un contrasto tra s. Michele e il demonio in ordine al corpo di Mosè, nel quale s. Michele, in vece d'usare imprecazioni, si contentò di dirgli, *Il Signore tel comandi* (o *ti reprima*), senza sapersi le circostanze di questa disputa, la quale non seguì in forma sensibile e corporale; ma solamente s. Michele per comandamento di Dio impedì con maniere incognite agli uomini, e proporzionate alla sua natura e a quella del demonio, che queato nemico di Dio disvelasse agli uomini il sepolcro di Mosè, acciò con questo mezzo non gl'inducesse all'idolatria. Finalmente il passo di s. Giuda è tratto, secondo i Padri, da un'opera apocrifa che noi più non abbiamo, intitolata *l'Assunzione di Mosè*, diversissima dalle due che Gaulmin fece stampare in Parigi il 1629 col titolo ebreo di *Petiroth Moscè*. L'antica *Assunzione di Mosè* era scritta verisimilmente in greco, e avanti Gesù Cristo, nel medesimo guato che i due menzionati libri, i quali non sono stati composti se non dopo la rovina del tempio dai Romani distrutto.

(1) *Deut.* XXXIV. 7.

DISSERTAZIONE

SUGLI ANTICHI

LEGISLATORI E FILOSOFI

IN CUI SI ESAMINA SE I MEDESIMI ABBIANO TRATTO
DALLA SCRITTURA LE LORO LEGGI E LA LORO MORALE^(*).

Tre opinioni diverse intorno alla conformità di sentimenti che si osserva su certi punti tra gli antichi legislatori e filosofi, e gli scrittori sacri. — Soggetto di questa dissertazione.

È cosa ben rara negli scritti polemici di tenere aginstatamente il mezzo, e di non offendere in qualche modo la verità nel calore della contesa e della disputa. Tempo già fu che si credeva e sostenevasi con vigore che gli antichi filosofi avessero tratto dai libri sacri degli Ebrei ciò che trovavasi di più giusto nelle loro leggi, e di più sano nelle loro opinioni. In altre circostanze si tenne il contrario, e provossi che non avevano avuto conoscenza veruna delle nostre Scritture, e ch' erano stati, come tutti gli altri Pagani, immersi nell' errore e abbandonati allo smarrimento del loro spirito; che se pure vi era tra i loro scritti e i libri di Mosè e de' profeti una qualche conformità, era in tutto e per tutto casuale, e un effetto del lume naturale che Dio non nega a veruno degli uomini. Finalmente in questo ultimo secolo si sono veduti scrittori⁽¹⁾ che, dando in un altro estremo, sostengono che lo stesso Mosè avea cavato le leggi sue e le cerimonie dagli Egizii, e che avea profitto delle istruzioni ricevute da essi, essendo stato, come dice s. Stefano, *istruito di tutta la sapienza di que' popoli*⁽²⁾. Noi ci siamo ingegnati di confutare il sentimento di questi secondi nella prefazione dell' Esodo⁽³⁾, e in questa dissertazione ci accingiamo ad esaminare l' opinione dei primi.

(*) La sostanza di questa dissertazione è del p. Calmet.

(1) *Marsham., Canon. Egypt. Chronolog.; Spencer., de Legib. Hebr. ritualib.* — (2) *Act. vii. 22.* — (3) Ved. la Prefazione all' Esodo, vol. 1. *Testo*, ove è inserito per intero questo pezzo della pref. del p. Calmet.

Dopo l'uscita d'Egitto, sino agli ultimi tempi dei regni di Giuda e d'Israele, dimorarono gli Ebrei uniti e ristretti nel lor paese, occupati a coltivare i campi, e a render fruttifera quella felicissima terra, ove scorrevano rivi di latte e di mele, intenti ad allevare i loro figliuoli, a studiare e praticare le leggi dei lor maggiori. Vivevano separati e disgiunti dagli altri popoli, giovavansi della vicinanza del mare per ritrarne i comodi, ma ne erano bastantemente lontani per non corrompersi col commercio di stranieri paesi, e non avevano attinenza veruna, nè per mezzo di maritaggi nè per le pratiche della religione, colle nazioni idolatre. In somma, vivendo in una maniera in tutto e per tutto singolare, rendevansi o dispregevoli, o pure odiosi ai Gentili; e così s'andavano formando gli ostacoli continni ed invincibili ad ogni relazione con quelli. Tale si è la pittura che lo stesso Giuseppe (1) e gli autori profani a noi ne fanno. *Instituta sinistra feda pravitate valuer; ... apud ipsos fides obstinata; adversus omnes alios hostile odium ... Judaeorum mos absurdus sordidusque*, scrive Tacito (2).

In qual tempo avrebber potuto gli antichi filosofi attingere nella Scrittura la loro morale? Testimonianza degli antichi a questo proposito.

Dopo il ritorno dalla servitù l'ebrea nazione fu più sparsa e meno possente, ma più affezionata che mai agli antichi suoi riti, e perciò più aliena dal trattare co' forestieri. Ma siccome erasi molto sparsa per via delle migrazioni e degli esilii a cui era stata esposta, e che trovavansi degli Ebrei in tutte le parti dell'Oriente, in Egitto, nell'Africa, nelle isole del Mediterraneo, nella Grecia e nell'Italia, per quanto fossero gli Ebrei disprezzati e vilipesi, si tirarono adosso, per la singolarità della loro condotta e del genere del viver loro, gli occhi e la curiosità dei popoli tra i quali vivevano. Nacque il desiderio di sapere l'origin loro, le storie e le leggi. In fine sotto il regno di Tolomeo Filadelfo re d'Egitto s'intraprese la traduzione dall'ebreo in greco della lor legge; e allora si cominciò a leggerla e ad esaminarla con più d'attenzione.

Nondimeno bisogna confessare che non è facil cosa il discernere la verità in ciò che concerne la detta traduzione, di mezzo all'oscurità nella quale è involto questo

(1) Jos., l. 1. contra Appion. — (2) Tacit., Hist. l. v.

fatto. Si è tuttavia in dubbio, non ostante le asserzioni di Aristeo, Filone e Giuseppe, se sia stato il re d'Egitto o il suo bibliotecario che facesse dar opera alla versione greca del Pentateuco, ovvero se un tal lavoro debba attribuirsi a qualche Ebreo che volontariamente l'intraprese. Asserisce Filone⁽¹⁾ che ogni anno si celebra dagli Ebrei d'Egitto una festa nell'isola di Pharos in commemorazione della detta versione, che vuolsi quivi eseguita. Gli altri Ebrei dicono invece nel lor calendario⁽²⁾ che osservasi fra essi un digiuno l'ottavo giorno di Tebet, la quale epoca è assai memorabile, dicon essi, per essersi veduta la terra coperta di tenebre che duraron tre giorni, quasichè essa con ciò manifestar volesse l'orror suo per la profanazione fatta della legge col tradurla in una lingua straniera. Lightfoot⁽³⁾ pretende che gli Ebrei fossero forzati a fare questa traduzione, e che l'imprendessero a loro mal grado⁽⁴⁾.

I filosofi, atteso il comodo che recava loro la lingua greca, divenuta la favella di quasi tutto l'Oriente dopo lo stabilimento della monarchia d'Alessandro Magno e de' suoi successori, impresero viaggi per cercare, fuori della lor patria, uomini da cui potessero una qualche cosa imparare. Godeva da lungo tempo l'Egitto una grandissima stima in materia di sapere, più che verun'altra parte del mondo; e colà furono frequentissimi i viaggi. Gli Ebrei medesimi, curiosi di conoscere i costumi dei forestieri, si diedero a viaggiare ad oggetto di perfezionarsi, siccome apparisce dall'esempio di Jesu figliuolo di Sirac, autore dell'Ecclesiastico⁽⁵⁾, che attesta di aver molto viaggiato, esortando gli altri a seguire il suo esempio.

Fu principalmente, per quanto diceasi, nell'intervallo che passò tra il ritorno dal servaggio di Babilonia e la venuta di Gesù Cristo che trassero i filosofi pagani dalle

(1) *Philo, de vita Mos.* l. 1. Διὸ καὶ μίχρη τῶν ἀπὸ πάντων ἔσας, ἐστὶν καὶ πανηγυρίαι ἀγίται κατὰ τὴν φάρον νόσον εἰς ἣν οὐκ Ἰουδαῖοι μόνον, ἀλλὰ καὶ παμπληθεῖς ἕτεροι διαπλέουσι, τότε χοροὶν στυνόνοντες ἐν αὐτῷ πρώτον τὸ τῆς ἐρμηνείας ὥς ἐξέλαμψε. — (2) *Vide Jos. Scalig., Calend. Jud., in Can. Isagog.* lib. 1. part. 42; *Selden, de jure nat. et gent. lib.* III. c. 3. — (3) *Ved. la Bibliothèque universelle*, t. 1. p. 370, e t. II. p. 256. — (4) Può rammentarsi ciò che è stato detto sopra questa traduzione in una delle dissertazioni preliminari, che ha per oggetto questa medesima traduzione (vol. 1. *Dissert.*). — (5) *Ecclesi.* XXXIV. 12; XXXIX. 5.

divine Scritture quelle massime di morale che ammiriamo nelle opere loro, e quelle grandi idee di Dio uniformi cotanto a quelle che veggiamo ne' libri di Mosè. In esse trovarono Pitagora, Platone e tanti altri i modelli delle più perfette repubbliche; e dalla medesima fonte cavò Solone la maggior parte delle sue leggi. Viaggiò dappertutto Pitagora, e vide, a quel che pretendesi, Gheremia in Egitto (1) ed Ezechiele in Caldea (2). Ermippo, citato da Ginseppe (3), dice d'aver non solo conosciuto gli Ebrei, ma che pigliò ancora molte delle lor leggi, e introdussele nella sua Filosofia. Osserva l'istesso Ginseppe (4) che Platone imitò Mosè, prescrivendo con molta premura, a esempio suo, lo studio e la cognizion delle leggi del proprio paese.

S. Clemente alessandrino (5), parlando ai Gentili, dice che tutto quel mai che hanno di vero le leggi di Platone e degli altri legislatori deriva lor dagli Ebrei, e che da essi presero i lor poeti la maggior parte dei loro più bei pensieri e delle loro più ricche espressioni (6); ed allega moltissimi esempj che danno a conoscere la conformità dei sentimenti degli uni e degli altri. Sostiene il martire s. Giustino (7) che non debbonsi considerare i filosofi pagani come autori delle grandi e sublimi verità da loro pubblicate, essendo impossibile che n'avessero avuto notizia se non le avessero tratte dal fondo delle divine Scritture. Scende poi al particolare, e mostra che Orfeo, Omero, Solone, Pitagora, Platone ed altri molti viaggiarono in Egitto e vi consultarono i libri di Mosè, rettificando con la lettura di quelle opere divine l'idea che avevano di Dio, traendone dalle medesime una giusta conoscenza. Egli altrove sostiene (8)

Continuazione delle asserzioni di quelli che credettero o pare credessero che gli antichi legislatori e filosofi abbiano attinto alle divine Scritture. Testimonianze di s. Clemente Alessandrino, di s. Giustino, d'Origene e di Tertulliano.

(1) *August., l. II. de Doctr. Christ. c. 28, et l. VIII. de Civit. c. 11.* Ma veggasi a questo proposito quanto si dirà a pag. 377 linea 6 e 7. — (2) *Quidam apud Clement. Alex. l. 1. Stromat.* — (3) *Jos., l. 1. cont. Appion. Αἰγύπτῳ γὰρ ὡς ἀληθῆς ὁ ἀνὴρ ἐκείνος πολλὰ τῶν παρὰ Ἰουδαίους νομίμων εἰς τὴν αὐτοῦ μετενεγκὴν φιλοσοφίαν.* — (4) *Ibid. Μάλιστα δὲ Πλάτων μεμιμνήσκει τὸν ἡμέτερον νομοθέτην, καὶ τῷ μηδὲν οὕτω παιδεύμα προστάττει τοῖς πολίταις ὡς τὸ πάντας ἀκριβῶς τοὺς νόμους ἐκμηθάνειν.* — (5) *Clem. Alex., Admonit. ad Gentes. Νόμους δὲ τοὺς ὅσοι ἀληθεῖς, καὶ δόξαν τὴν τοῦ Θεοῦ, παρ' αὐτῶν ὠφέληται τῶν Ἑβραίων.* — (6) *Ibid.* — (7) *Justin., Apolog. 1. Μάλιστα οἱ ἐν Αἰγύπτῳ γενόμενοι, καὶ ἀπὸ τῆς Μωσίου καὶ τῶν προγόνων αὐτοῦ διουσιβαίας ὠφεληθέντες.* — (8) *Id., Apolog. 2. Καὶ πάντα ὅσα περὶ ἀθανάσις ψυχῆς καὶ φιλόσοφοι καὶ ποιῆται ἔλασσαν παρὰ τῶν προφητῶν τὰς ἀγορεύας λαβόντες.*

che quanto i filosofi e i poeti greci insegnarono intorno all'immortalità dell'anima e alle pene degli empj, lo cavarono dalle scritture dei profeti; e che se osservasi nei loro scritti, per esempio in quelli di Platone, della diversità posti a petto con quelli di Mosè, ciò procede perchè questo filosofo non ben comprese quel che diceva il legislatore degli Ebrei (1). Se dunque tra voi e noi ei è qualche somiglianza, dice egli ai Pagani, non è già che a voi dobbiamo saperne buon grado, ma è bensì ciò accaduto perchè ci avete copiato.

Riconoscendo Celso (2) la conformità dei sentimenti di Platone, di Mosè e dei profeti degli Ebrei, concludevano essere stati gli Ebrei che da Platone tratti avevano i lor sentimenti. Ma Origene confutò agevolmente questa calunnia, mostrando che Mosè e tutti i profeti degli Ebrei sono a gran pezza di Platone più antichi: laonde il sentimento di Celso non fece in questa parte progresso alcuno. Ma asseriva pur anche un'altra cosa che sembrava più plausibile, fondata sempre sullo stesso principio. Perchè mai, diceva costui, consultare gli autori ebrei, trovando noi l'istesse cose in Platone, e in una maniera assai più chiara e in uno stile molto più nobile? Origene gli rispose che i sacri autori avendo maggiormente cercato di essere giovevoli che di piacere ai loro lettori, avevano proporzionato il loro stile e il discorso alla capacità dei più; che i filosofi e quei che scrivono unicamente per gli eruditi, troppo restringendo i loro studj, sono utili a pochi: ond'è che d'ordinario son poco noti e pochissimo letti; dove all'opposto i sacri scrittori, che si sono adattati alla capacità e all'intendimento della moltitudine, girano per le mani di tutti, e recano a moltissimi popoli sommo vantaggio. Dal che procedono gli ammirabili progressi dell'Evangelio, mentre che Platone stasene quasi solo e derelitto.

Tertulliano (3), dopo aver dimostrata l'antichità delle leggi mosaiche e delle scritture degli Ebrei, sostiene che quanto apparisce di più giusto nelle leggi degli antichi legislatori pagani deriva unicamente dalla legge di Mosè

(1) *Justin., Apolog.* 2. Οὐ τὰ αὐτὰ οὖν ἡμεῖς ἄλλοις δοξάζομεν, ἀλλὰ οἱ πάντες τὰ ἡμετέρα μειοῦμενοι λέγουσι. — (2) *Vide Origen.* l. 6 *contra Celsum.* — (3) *Tertull., Apolog., edit. Rigalt.* p. 19. 59. 41.

da essi imitata: *Scitis ipsas leges quoque vestras, quas videntur ad innocentiam pergere, de divina lege, ut antiquiore, formam mutuatas.* Aggiugne altresì che i poeti e i filosofi cavarono dai fonti profetici, anzi vi bevvero a gran sorsi la dottrina e ciò che di più puro nell'opere loro si trova: *Quis poetarum, quis sophistarum qui non de prophetarum fonte potaverit? Inde igitur et philosophi sitim ingenii sui rigaverunt.* Ma abbagliati in mezzo ad una sì viva e splendida luce, non ne conobbero tutta la bellezza; ciechi e presuntuosi, non poterono penetrarne la profondità; e volendola conformare ai loro anticipati giudizi, l'hanno guastata e corrotta, frammischiando i loro dubbj e le loro opinioni colle verità infallibili e divine di quei santi oracoli: *Nec mirum si vetus instrumentum ingenii philosophorum interverterunt, ec.*

I demonii, die' egli altrove⁽¹⁾, hanno disegnato a bella posta negli scritti dei poeti certi lineamenti delle verità della Scrittura, mescolate colle favole del paganesimo. Quegli spiriti d'errore hanno fatto inserire nei filosofi dei caratteri di somiglianza tra i dogmi della filosofia e i nostri sentimenti intorno alla religione, a oggetto di distruggere la verità allorchè nel tempo determinato dalla Provvidenza doveva comparire nel mondo, affinchè le menti degli uomini, imbevute delle false idee e favole dei poeti, e insieme de' sentimenti de' filosofi, non potessero fare il giusto discernimento tra la verità e la menzogna; artificio in sommo grado nocivo, e pur troppo riuscito rispetto a coloro che non amano di disingannarsi: sicechè il demonio ha adoperato contra di noi con quasi uguale successo e la verità e la bugia: *Omnia adversus veritatem de ipsa veritate constructa sunt.* La verità confusa colla favola perdeva tutto il suo vigore, non meritando la falsità veruna credenza; e gli apostoli medesimi apportando ragioni per abbattere le follie e gli errori del paganesimo, la caduta di questo traeva seco come di necessità quella delle verità frammischiatevi: *Ut quis ideo non putet Christianis credendum, quia nec poetis nec philosophis.*

Cotal pensiero non è solo di Tertulliano: il martire s. Giustino lo propone altresì nella seconda sua apologia,

(1) *Tert. Apol.*, p. 21 et 42.

credendo che i demonii ispirassero ai poeti molte verità toccanti Gesù Cristo, e che facessero intromettere nelle opere loro la storia della maggior parte delle azioni del nostro divin Salvatore, voltate in favolosa maniera e applicate alle divinità del paganesimo. Prevedendo questi spiriti seduttori la venuta di Gesù Cristo, predetta dai profeti, s' erano ingegnati di prevenir gli animi contra di lui, spargendo pel mondo una quantità di favole e di racconti d' incredibilissimi prodigi, a intento che quando fosse venuto il Redentore, gli nomini, avvezzi alle finzioni e ai falsi miracoli, non fossero più disposti a riceverne neppure i veri, riferiti dall' Evangelio, e che, disanimati dalla difficoltà della discussione che converrebbe fare per discernere il vero dal falso, ributtassero ugualmente tutto, perchè tutto potrebbero supporre esser finto e favoloso.

Continuazio-
ne. Testimo-
nianze di san
Cirillo alessa-
andrino, di
Teodoreto, di
Eusebio, di
s. Ambrogio
e di s. Ago-
stino.

S. Cirillo alessandrino, scrivendo contro l'imperator Giuliano (1), francamente asserisce che gli antichi filosofi, i più illustri e i più famosi della Grecia, essendo tutti di gran lunga posteriori al tempo di Mosè, trassero moltissime cose dai suoi libri per inserirle nei loro scritti, benchè in tutto non sieno riusciti: imperocchè, mancando di penetrazione per isvelare il vero senso del legislator degli Ebrei, non concepirono se non false o almeno imperfette idee della Divinità. Aggiugne inoltre che alcuni di quei filosofi essendo vissuti nel tempo medesimo dei profeti degli Ebrei, non ebbero difficoltà di copiarli, e mettere nelle opere loro i sentimenti di quei divini scrittori. Perciocchè finalmente sarebbe egli possibile che i filosofi, che fecero tanti viaggi, principalmente in Egitto, trascurassero ciò ch'era più atto a contentare la loro curiosità e soddisfare il loro amore per la verità? In conclusione, la conformità dei sentimenti che tra essi si osserva allorchè si tratta delle generali nozioni, non fa ella vedere che tutti trassero da un comune principio, perciochè in tutto il rimanente delle loro opinioni sono fra loro sì discordi? Entra poi nell'esame dei lor sentimenti sopra la creazione, la Divinità e gli attributi divini, intorno al Verbo, allo Spirito Santo, e all'anima del mondo.

(1) *Cyrill. Alexandr., contra Julian. lib. 1 post initium.*

Teodoreto (1), nell' opera sua contro i Greci o i Gentili, s' avvanza a dire, sulla testimonianza degli storici (2), che gli antichi filosofi, come Ferecide, Pitagora, Talete, Solone, Platone, viaggiarono in Egitto, in Sicilia e per l' Italia; e che nè la diversità dei costumi, nè la distanza dei luoghi, nè la differenza delle monarchie, ad essi non impedirono di andar cercando istruzione ovunque sapevano esservi uomini sapienti; e stima che profittassero non solo delle lezioni degli Egizii, ma di quelle ancor degli Ebrei; e dice fin anche avere ricevuto Pitagora la circoncisione, che gli Egizii imitata aveano dagli Ebrei. Cita altresì il filosofo Porfirio, gran nemico del nome cristiano, il quale provava con un oracolo di Delfo che la via che conduceva agli dèi (3) era stata trovata dai Caldei, dagli Egizii, dai Fenicii, dai Lidii e dagli Ebrei, e che i Greci non avevan fatto se non che copiarli, anzi corrompere ciò eh' era venuto loro da que' Barbari. Dunque, secondo lo stesso oracolo, i profeti degli Ebrei erano i ritrovatori della verità e della vera filosofia. Che se l' oracolo d' Apollo unisce agli Ebrei i Caldei, gli Egizii, i Fenicii e i Lidii, è spedito che voi sappiate, segue a dire Teodoreto, che quei medesimi popoli non ebbero conoscenza della verità se non quanta ne trassero dagli Ebrei. La impararono i Fenicii dalla continuata corrispondenza tenuta cogli Ebrei loro vicini. Ricevettero i Caldei dagli schiavi Israeliti la cognizione del vero Dio nel lor soggiorno in Babilonia; i miracoli operati da Dio in grazia di Daniele e dei suoi compagni convertirono parecchi Caldei. Ciro medesimo venne ammaestrato nella vera religione da Daniele, che vivea nella sua corte; e quel principe comunicò ai Lidii, da lui soggiogati, la scienza della religione che avea sì avventurosamente acquistata. Finalmente gli Egizii eransi approfittati della dimora degli antichi Ebrei in Egitto per istruirsi dei loro sentimenti intorno alla Divinità ed agli altri articoli della religione.

Eusebio (4) ha provato la stessa cosa, ma molto più diffusamente, impiegando tutto l' undecimo libro della *Prepara-*

(1) *Theodoret., Serm. 1 ad Graecos.* — (2) Egli cita Porfirio, nemico dei Cristiani. Numenio pitagorico, Plutarco e molti altri. — (3) *Theodoret. ex Porphy. loc. cit.* Τὴν δὲ εὐρυστὴν ὁ Θεὸς αἰγύπτιος ἐκπορεύεται φαίνει τι καὶ Χαλδαίους, Ἀρβόους καὶ Ἑβραίους. — (4) *Eus. Caesar., Prep. l. xi. xli et xlii.*

zione evangelica a dimostrare che Platone ha tolto i principali punti della sua filosofia e teologia dai libri santi. Diffondesi egli a mostrare la conformità dei sentimenti di quel filosofo con quelli che sono espressi nella Scrittura, facendo una lunga enumerazione di quanto ha detto Platone intorno alla Divinità, al Verbo, alle idee, al sommo bene, sopra la virtù, la immortalità dell'anima, la creazione del mondo, la risurrezione, il giudizio di Dio, ec. Che se la maggior parte dei Greci seguirono Platone, e se Platone imitò gli Ebrei, ne segue chiaramente, dice Eusebio, che quasi tutta la filosofia dei Greci deve i suoi natali agli Ebrei. Va continuando la medesima comparazione nel dodicesimo libro e in una parte del decimoterczo (1); e in questo cita Aristobolo, il quale manifestamente dice che Platone ha in modo visibile imitate le leggi e la disciplina, o le cerimonie e gli usi degli Ebrei. Egli attesta che avanti Alessandro Magno e l'impero de' Persiani v'era una traduzione in greco dei cinque libri di Mosè; ma siccome non era esatta nè molto perfetta, fecesene una nuova ad istanza di Demetrio Falereo, sotto il regno del re Tolomeo Filadelfo. Dalla prima traduzione, a quel ch'egli dice, aveano tratto Pitagora, Platone, Socrate, e molti altri antichi che vivevano avanti Filadelfo, le loro idee intorno alla Divinità, alla Provvidenza e alla creazione del mondo. Allega inoltre Eusebio s. Clemente alessandrino, che scrive in più luoghi (2) in termini espressi che gli antichi filosofi, e principalmente Pitagora e Platone, aveano tolto quanto c'era di migliore negli scritti loro da Mosè e dai profeti; e procura di provarlo con moltissimi esempi di somiglianza che trova nei loro sentimenti.

Aveva s. Ambrogio (3) gli stessi principii, come apparisce da molti passi delle sue opere, non facendo alcun dubbio che Pitagora e Platone essendo in Egitto non avessero tratto dai sacri libri molte belle sentenze, colle quali arricchirono le opere loro; e par che dica essere stata una delle principali intenzioni di Platone, andando in Egitto, di consultare la vita di Mosè, le

(1) *Euseb. Casar., Prep. l. XIII. c. 12.* — (2) *Vide Clem. Alex., Strom. l. I. v et VI, et Exhort. ad Gent.* — (3) *Ambros. in Psalm. CXXIII. serm. II. n. 5 et 13; De fuga saeculi c. VIII. n. 7; De bono mortis cap. X. n. 45, et cap. XII. n. 51; De Noe et Arca cap. VIII.*

sue leggi, e gli oracoli dei profeti: *Eruditionis gratia Aegyptum profectus, ut Moysis gesta, legis oracula, prophetarum dicta cognosceret*(1). S. Agostino in alcuni dei suoi scritti(2) aveva detto che Platone nel suo viaggio di Egitto avea veduto Geremia, o almeno che quivi ne avea letto gli scritti; ma avendo considerata la cosa con più di maturità e di riflessione, si disdisse intorno a questo articolo(3), perchè Geremia era morto avanti Platone, e le sante Scritture non vennero tradotte in greco se non dopo la morte di questo filosofo, e per conseguenza non poteva averle lette in quell' idioma. Ma ciò non osta, soggiugne, ch' ei non potesse farsi spiegare da un interprete i libri degli Ebrei, come fece di quelli degli Egizii; e quel che sembra provare che in effetto il facesse, è la gran conformità che si osserva tra ciò ch' ci dice della creazione del mondo e quel che leggesene in Mosè, ma principalmente tra l' idea di Dio che si trova in Platone, e le seguenti parole di Mosè: *Io sono quegli che sono; tu dirai ai figliuoli d' Israele: Quegli che è, a voi mi ha mandato*(4). Dice pure altrove(5) esser probabilissimo che i filosofi pigliassero dagli ebraici libri tutto ciò che hanno di più buono; ma esser cosa ridicola il credere che il nostro Salvatore traesse un minimo chè dai libri di Platone, come taluni ebbero la sfacciataggine di dire: *Multo credibilius est istos potius de litteris nostris habuisse quaecumque bona et vera dixerunt, quam de Platonis Dominum Jesum Christum, quod dementissimum est, credere.*

Ecco quanto si propone di più plausibile e di più valido per provare che gli antichi filosofi de' Greci cavarono dagli Ebrei una gran parte della loro filosofia. Ma la quistione che ora trattiamo essendo puramente di fatto, e d' un fatto non rivelato e che non appartiene se non indirettamente alla religione, deesi principalmente aver riguardo al peso delle ragioni di cui si valgono i Padri per provarlo. E queste a due si riducono: 1.º i filosofi conobbero molte verità che si trovano nei nostri sacri libri; 2.º viaggiarono per la più parte in Egitto, ove stanzavano parecchi Ebrei. Ma tre cose a queste ragioni pos-

Come si debba giudicare questa controversia. Ragioni ed autorità che possono opporsi alle allegate testimonianze.

(1) *Ambros. in Ps. cxviii. n. 4.* — (2) *Lib. ii. c. 28 de Doctr. Ch.; et l. viii. c. 11 de Civitat.* — (3) *Retract. l. ii. c. 4. n. 1.* — (4) *Ex. iii. 14.* — (5) *August., de Doctr. Christ. lib. ii. c. 28. n. 43.*

son risponderli: la prima, che nè que' filosofi nè veruno degli autori contemporanei hanno detto che fossero stati istruiti di viva voce dagli Ebrei, nè che avessero letto i loro libri; la seconda, che la uniformità, la quale è il principale argomento su cui si fondano, o non è così grande quanto pretendesi, ovvero può derivare da qualche altra ragione; la terza finalmente, che i filosofi di cui favelliamo essendo vissuti avanti che la traduzione dei sacri libri degli Ebrei in greco fosse eseguita, non poterono approfittarsi, mediante la lor lettura, dei lumi sparsi in que' divini scritti. Noi non neghiamo che per altre vie, come per quella della tradizione, non potessero avere qualche conoscenza di quelle verità; ma contrastiamo il fatto che si propone come certo.

Se d'uopo sia opporre autorità a autorità, troverassene senza fallo in minor numero pel sentimento contrario, ma forse di più massicce per la qualità delle ragioni onde vengono corroborate. Demetrio Falereo, Aristea, Aristobolo e Giuseppe sono più favorevoli al sentimento che nega che i filosofi abbiano copiato i libri santi, che all'opinione che l'afferma. Origene, Tertulliano e s. Agostino, che citansi per l'affermativa, hanno vigorosamente parlato per la negativa. Infine, Lattanzio imprese a provare che i profani non ebbero cognizione delle divine Scritture, con ragioni alle quali non è agevole il rispondere. Fa di mestieri esporre ciò con più di chiarezza.

Autorità di
Filone, d'A-
ristea, d'O-
rigene e di
Giuseppe.

Filone ebreo⁽¹⁾ ha sì poco creduto avere gli antichi filosofi tratti i lor sentimenti dalle divine Scritture, che espressamente insegna non avere avuto i Gentili notizia alcuna de' libri degli Ebrei prima della traduzione fattane in greco per ordine di Tolomeo Filadelfo. Il prefato scrittore è altrettanto più degno di credenza intorno a questo fatto, quanto che aveva studiato molto Platone, dicendosi comunemente di lui⁽²⁾: *O Filone platoneggia, o Platone filoneggia*; e la pretesa conformità dei sentimenti di Platone con quei di Mosè in ordine alla ereazione del mondo, non gli è paruta così grande per obbligarlo a concludere che egli abbia imitato Mosè: dicendo semplicemente che vo-

(1) *Philo*, l. 1. *c'è Filo Mos.* — (2) *Hieron. in Catalog. Scriptorum Ecclesiastic.* « *De hoc vulgo apud Græcos dicitur: 'Ο Πλάτων φιλονεικῆται, ἢ Φίλων πλατωνίζειν.* »

levasi che Platone avesse tolto il suo sentimento da Esiodo; ma, continua Filone, *Mosè avealo insegnato agli Ebrei buona pezza prima dell'istesso Esiodo* (1).

Aristea, da cui Aristobolo, Filone, Giuseppe, e dopo di loro i Padri presero ciò che dicono della traduzione dei sacri libri dall'ebreo in greco sotto il regno di Tolomeo Filadelfo, Aristea (2), dico, non era punto persuaso che i filosofi avessero tratto cosa alcuna dagli scritti di Mosè, quantunque dica che avanti Filadelfo eravi una versione meno perfetta, almeno d'una parte della Scrittura: facendo dire a Demetrio Falereo che gli ebraici libri meritano tanto più che il re impieghi le sue cure e liberalità per procurarne la traduzione, quanto che contengono più sante e più divine leggi di verun altro libro. Che se gli altri storici, scrittori e poeti non fecero nei loro scritti menzione alcuna di tali leggi e di quei che le osservavano, ciò procede, die' egli con Ecateo di Abdera, perchè contengono sentimenti troppo puri e sublimi. E allorquando venne fatta a quel principe la lettura della versione effettuata mercè de' suoi comandi, dimostrò la sua maraviglia a Demetrio perchè niuno istoriografo nè poeta avesse parlato di un'opera tanto ammirabile. Demetrio risposegli che tal legge era troppo sagrosanta e divina per esser trattata da bocche profane; e che certi scrittori avendo tentato di frammischiarne una qualche cosa nelle opere loro, erano stati obbligati a rimanersene mediante i divini castighi loro arrivati; che Teopompo avendone fatta la prova impazzì, e stette un mese intero fuori dei sensi; e come nella sua malattia ebbe qualche lucido intervallo, supplìè Iddio di dargli a conoscere la cagione di ciò ch'era gli intervenuto, e in sogno comprese essere in punizione di quella libertà ch'erasi presa di render pubbliche le cose occulte e degne d'un sommo rispetto: e tosto ch'ebbe abbandonata siffatta impresa, venne perfettamente sanato, e ristabilito nel pristino suo buon sentimento. Fui perimente in-

(1) Philo, l. *Quod mundus sit incorruptus*. — (2) Arist., de LXX. *Interpp.* διὰ τὸ φιλοσοφητέραν εἶναι καὶ ἀκριβέστερον τὴν νομοθεσίαν ταύτην, ὥς αὐτοὶ οὖσαν εἶπαν. διὸ πόρρω γυγνῆσαι οἱ τε συγγραφεῖς καὶ ποιηταὶ καὶ τὸ τῶν ἱστορικῶν πλῆθος, τῆς ἐπιμνήσεως τῶν προειρημένων βιβλίων καὶ τῶν κατ' αὐτὰ πεπολιτευμένων ἀνδρῶν, διὰ τὸ ἀγνῆν τινὰ καὶ σιμνῆν εἶναι τὴν ἐν τούτοις θεωρίαν, ὥς φησιν Ἑκαταίος ὁ Ἀθηναῖος.

formato, continua Demetrio, che un poeta tragico nominato Teodete, avendo voluto inserire in uno de' suoi poemi non so che cosa da lui tratta dai libri di Mosè, avea perduta in un tratto la vista, non avendola ricuperata se non dopo molti voti e preghiere.

Non pretendo già io di guarentire qui ora la storia di Aristeia, nè gli esempj che riferisce della divina vendetta usata contro coloro che aveano avuto la temerità di toccare le divine Scritture. So benissimo che molti eruditi, come Valesio, il cardinal Bona, Giuseppe Scaligero, Hody, Vondale, ed altri non pochi, sostengono essere questa storia un puro romanzo e un racconto fatto a diletto. Mi è noto che si fanno contro della medesima obiezioni dalle quali è malagevolissimo l'uscire: a cagione d'esempio, Aristeia spacciassi per Greco, Pagano, e uffiziale del re Tolomeo Filadelfo, e nondimeno parla ed opera dappertutto da Giudeo, e il suo stile è tutto pieno d'ebraismi; dice che in quel tempo Demetrio Falereo era bibliotecario del re: e ben si sa, per testimonianza d'Ermippo, citato da Diogene Laerzio, che Demetrio Falereo, essendosi collegato con Tolomeo Sotero contro di Tolomeo Filadelfo, fu mandato in esilio, dove morì morso da un aspidè allorchè Filadelfo salì sul trono. In oltre era Demetrio uno de' più eloquenti uomini della Grecia, ed Aristeia il fa parlare in foggia barbara ed indegna del suo spirito, della sua eloquenza e della purità del suo stile. Demetrio cita Ecateo d'Abdera come un autore più antico, quantunque de' suoi giorni vivesse; parla costui dell'Eptastadio, il quale non fu edificato se non dopo il regno di Filadelfo; e fa menzione d'una vittoria del re d'Egitto riportata contro d'Antigono, come avvenuta nel tempo medesimo che i Settanta interpreti giunsero in Alessandria, laddove è noto che tal vittoria avvenne sotto un altro Tolomeo molti anni avanti di Filadelfo; le lettere del re al sommo pontefice Eleazaro, e di Eleazaro al re, come pure il discorso di Demetrio, sono d'un medesimo stile e bassissimo. Possono dimostrarsi molte altre cose in questo scritto che il fanno ravvisare come un falso componimento; ma ciò che a noi qui preme si è l'osservare che questo autore, ch'era Giudeo, e indubitatamente molto antico, mentre Filone e Giuseppe

lo conobbero, senza parlar d'Aristobolo e d'Alessandro Polistore, perchè di questi due ultimi scrittori si contrasta ancora l'autorità, quel che a noi preme, dico, si è l'osservare che Aristeo non credeva che gli autori profani avessero cavato profitto dalle sacre Scritture degli Ebrei. Noi esamineremo in appresso ciò eh' ei dice d'una antica greca versione della Scrittura fatta prima di Tolomeo Filadelfo.

La testimonianza di questo scrittore, il quale nega che i Pagani abbiano avuto notizia delle sacre Scritture, è tanto più considerabile quanto che Giuseppe⁽¹⁾, s. Clemente alessandrino⁽²⁾, Eusebio⁽³⁾, e moltissimi altri in appresso, l'hanno adottata e riferita con lode. Origene⁽⁴⁾ contro Celso, ove disputa se Platone trasse i suoi sentimenti da Mosè, mostra solamente che Mosè e i profeti sono di gran lunga più antichi di quel filosofo, e per conseguenza esser cosa ridicola il pretendere che gli ebraici scrittori abbiano imitato Platone, che è molto più giovane di tutti loro. Lo stesso Origene, nel suo Comento sopra la Cantica⁽⁵⁾, tradotto in latino da s. Girolamo, asserisce che avanti Gesù Cristo Mosè era ignoto ai Pagani, e che il suo nome non trovasi in alcuno dei loro libri: *Nunc Moysi nomen audietur, quod prius Judææ tantum clauderetur augustiis; neque enim Græcorum quispiam meminit ejus, neque in ulla gentiliū litterarum historia de illo seu cæteris scriptum aliquid invenimus.* Giuseppe⁽⁶⁾ altresì riconobbe il silenzio degli antichi storici greci intorno a questo punto, e giudicò di doverne render ragione; ed è, dice egli, perchè non lessero i nostri libri: aggiugnendo che Demetrio Falereo, Filone l'antico ed Eupolemo ne hanno parlato, quantunque con pochissima verità ed esattezza, per non essere in istato di applicarsi alla nostra storia, e di studiare le nostre cose con tutta la conveniente attenzione.

Tertulliano⁽⁷⁾, di cui vedemmo sopra il sentimento, e che sembra sì chiaramente affermare che tutti gli antichi poeti

Autorità di
Tertulliano,
di s. Agosti-

(1) Joseph., *Antiqq.* l. xii. c. 2. — (2) Clem. Alex. l. 1 Strom. — (3) Euseb., *Præparat. Evang.* l. xi. — (4) Lib. vi contra Celsum. — (5) Orig. in Cant. Cantic. apud Hier. — (6) Jos. contr. Appion. l. 1. Τῆς μὲν ἀληθείας τὸν ἐξ ἀρχῆς πραγμάτων διήμαρτον, ὅτι μὴ ταῖς ἱστορίαις ἡμῶν βιβλίοις ἐνέτυχον, ἔ. parlando di Demetrio, di Filone e d'Eupolemo: Οὐ γὰρ ἐνὶ τούτοις μετὰ πάσης ἀκριβοῦς ταῖς ἡμετέροις γραμμασι παρακολουθεῖν. — (7) Tertull., l. de Anima.

no e di Lat-
tanzio.

e filosofi cercassero nelle sacre Scritture con che instruirsi e di che adornare le opere loro, s' esprime in altro luogo in una foggia che fa dubitare averlo egli veramente creduto. « Siccome, dice egli, nel folto d' oscura notte non lasciamo di scorgere tal fiata il cielo tra l' una e l' altra nuvola, e in quel modo che nel mezzo ai flutti e alla più orribil tempesta giugnesi qualche volta al porto mercè d' una non isperata fortuna e d' un errore felice (*prospero errore*), così negli autori del paganesimo si veggono di tempo in tempo certi raggi di luce che si presentano per un' avventura che può cieca chiamarsi (*cæca felicitate*), avendo il naturale lor lume scoperte ad essi certe verità generali, e fatto discernere loro certi comuni principii (*sed et natura ple: aque suggerimur, quasi de publico sensu*). Ma non può già inferirsene che quei che parlano abbiano consultato i profeti degli Ebrei: imperocchè egli si poco tra loro si accordano e coi sacri autori, che vi si osserva ben molto più di diversità che di somiglianza (*tamen plus diversitatis invenias inter philosophos quam societatis, cum et in ipsa societate diversitas eorum deprehendatur*). E quand' anche sembri che si conformino con gli oracoli divini, essi in effetto se ne dipartono, o travestendo le verità che propongono, ovvero stravolgendole con sensi strani, o sottraendone la gloria al loro autore, oppure adoperandole per sostenere la falsità, o per difendere la menzogna (*vera quoque, et consonantia prophetis aut aliunde commendant, aut aliorum subornant, cum maxima injuria veritatis, quam efficiunt aut adjuvari falsis aut patrocinari*) ».

Con tutto che s. Agostino sia stato sempre molto colpito dalla somiglianza da lui osservata tra Platone e le divine Scritture, e che abbia dimostrato in alcuni luoghi che gli antichi filosofi avessero potuto prendere dai libri santi parte dei lor sentimenti, non pertanto non è sì fattamente persuaso di questa opinione che non insegni il contrario in alcuni altri passi. « I filosofi di questo mondo, dice egli⁽¹⁾, videro la verità eterna e incommutabile, ma solamente la scorsero da lontano, nè trovarono la vera strada per giugnervi. Discoprirono il Creatore per mezzo

(1) *Aug., Serm. CALL. de verb. Joann.*

della creatura, e l'Autore del mondo pel mondo medesimo, ma tennero la verità nella iniquità⁽¹⁾ (*veritatem in iniquitate detinent*). Non fu per via della legge nè della rivelazione che Dio loro manifestossi, ma puramente mediante le creature visibili (*invisibilia ejus per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur*) ». Ecco come conobbero Iddio. Non fu dunque per la legge nè per le Scritture degli Ebrei : perocchè, come il medesimo santo confessa⁽²⁾, elleno non erano per anche del loro tempo tradotte nel greco linguaggio.

Il medesimo santo dottore riconosce altrove⁽³⁾ che Platone e gli altri poterono altresì cavare i loro sentimenti dagli scritti de' filosofi e dei poeti che li precedettero. È a dir vero molto probabile che Platone avesse ricevuto nella scuola di Soerate la maggior parte di quei gran sentimenti che trovansi nelle di lui opere. Soerate era stato in Egitto, ed avea consultato i savii e i sacerdoti di quella nazione. Anassagora ed Euripide avevano i medesimi sentimenti degli Egizii intorno alla creazione del mondo. Aristofane non è lontano dalla loro opinione⁽⁴⁾. Non diessi già che i prefati autori abbiano furate le ebraiche Scritture. Anassagora viveva avanti Soerate ; Euripide fu discepolo di Soerate, come pure Platone, e ben si sa che anche Aristofane viveva nel medesimo tempo. Non era dunque in ninna guisa necessario che Platone ascisse d'Atene per imparar quelle cose che in lui s'ammirano, e che si crede non potersi trovare che nella Scrittura. Ebbero in ogni tempo tutte le nazioni antiche tradizioni intorno alla Divinità, alla creazione del mondo e al diluvio, che non poterono essere da veruna rivoluzione cancellate dalla memoria degli uomini ; ma siffatte tradizioni eransi aneora meglio conservate appresso ai Barbari che appo i Greci, come osservato s. Agostino⁽⁵⁾.

Lattanzio⁽⁶⁾ seppe benissimo scovare la confusione stata sparsa su questa materia : imperocchè, senza negare che vi fosse qualche conformità tra le idee e le espressioni dei filosofi e de' poeti e quelle della Scrittura, ha mostrato che tutto questo poteva agevolmente spiegarsi senza aver

(1) *Rom.* 1. 18. 20. — (2) *Aug.*, de *Civ.* l. VIII. c. 11. — (3) *Ibid.* c. 12. — (4) *Aristoph.* in *Avibus*. — (5) *Aug.* l. XVIII. c. 37 de *Civ.* — (6) *Lact.*, de *Origine erroris* l. II. c. 11.

ricorso alle soluzioni ordinarie e senza tacciare i Pagani d' essersi appropriati i libri santi. « Eglino non gli avevan letti (*nullas literas veritatis attigerant*). Avevano bensì seguito con attenzione alcune tracce di luce sparse nella favola e nell' antica tradizione de' popoli, e in esse osservarono alcune vestigia della verità, la quale non era rimasta pura se non se nei sacri oracoli delle Scritture degli Ebrei (*quæ prophetarum vaticinia tradita in sacrario Dei continuebantur, ea de fabulis et obscura opinione collecta et depravata, ut veritas a vulgo solet,.... carminibus suis comprehenderint*) ».

Dimostra esso in altro luogo ⁽¹⁾ la sua maraviglia perchè Pitagora e Platone, stimolati dal desiderio di perfezionare le lor cognizioni, si portassero in Egitto, nella Caldea e in Persia per conoscere i costumi e la religione di que' popoli, senza recarsi nella Giudea, dove sarebbe stato loro sì facile d' andare, e ch' era il solo luogo ove allora potevan trovare ciò che cercavano. Credo, soggiugne egli, che la Provvidenza da ciò fare gli distornasse, acciò la verità e la vera religione non fossero rivelate agli stranieri avanti il tempo determinato da' suoi decreti: *Sed aversos esse arbitror divina providentia, ne scire possent veritatem, quia nondum fas erat alienigenis hominibus religionem Dei veri justitiamque notescere*. Era riserbata al massimo Liberatore degli uomini la gloria della manifestazione di così santa verità.

Dalla conformità di sentimenti che vedesi tra i filosofi e gli autori ispirati non è adunque una prova necessaria che quegli abbiano copiato questi, avendo sì gli uni che gli altri potuto bere al medesimo fonte. Iddio è autore d' ogni verità; e benchè i sacri autori abbiano scritto per speciale ispirazione, ciò non fa sì che non abbiano detto molte cose le quali potevan sapere o per istudio, ovvero per esperienza, oppure per riflessione, o anche per relazione de' sensi. Il lume naturale che noi tutti rischiar, in ogni cuore risplende; l' onnipotente Maestro può insegnare interiormente a tutti quelli che gli aggrada d' istruire. Quanto è intorno a noi e ne circonda, parla un linguaggio che si fa intendere da chiunque vi faccia attenzione. Tra le cose che fanno breccia negli scritti de' filosofi osservansi

La conformità de' sentimenti che vedesi tra i filosofi e gli autori ispirati non è adunque una prova necessaria che quegli abbiano copiato questi, avendo sì gli uni che gli altri potuto bere al medesimo fonte. Iddio è autore d' ogni verità; e benchè i sacri autori abbiano scritto per speciale ispirazione, ciò non fa sì che non abbiano detto molte cose le quali potevan sapere o per istudio, ovvero per esperienza, oppure per riflessione, o anche per relazione de' sensi. Il lume naturale che noi tutti rischiar, in ogni cuore risplende; l' onnipotente Maestro può insegnare interiormente a tutti quelli che gli aggrada d' istruire. Quanto è intorno a noi e ne circonda, parla un linguaggio che si fa intendere da chiunque vi faccia attenzione. Tra le cose che fanno breccia negli scritti de' filosofi osservansi

(1) *Lact., de vera Sapientia* l. IV. c. 2.

forse fatti, circostanze, nomi, date, maniere di parlar singolari che non si sieno potute prendere se non che nei libri santi? Imperocchè se non vi si distinguono che certe generali idee o nozioni intorno alla Divinità, in ordine alla legge naturale, circa le obbligazioni, la sfachezza e la grandezza dell' uomo, non se ne potrà mai niente conchiudere. Non v'abbisogna, per iscoprir tali cose, che la riflessione e i lumi naturali.

Non avvi alcuna o quasi alcuna verità nella religione che non sia stata insegnata da qualche setta di filosofi, come bene osserva Lattanzio (1): *Nam particulatim veritas ab his tota comprehensa est*; ma niuna setta le insegnò tutte insieme, tutte pure e senza miscuglio. I filosofi si contraddicevano, e gli uni gli altri si confutano: *Totam veritatem et omne religionis arcamum philosophi attigerunt; sed, aliis refellentibus, defendere id quod invenerant, nequiverunt, quia singulis ratio non quadravit*. Se tutti avessero attinto dalle Scritture, vedrebbonsi tra di loro siffatte variazioni? Il sistema della religione è ammirabilmente continuato nei sacri libri, ma pochissimo nei filosofi.

Convien ora disaminare se avanti il regno di Tolomeo Filadelfo vi fosse già una greca traduzione della Scrittura degli Ebrei, in tutto o in parte, diversa da quella che di presente noi conosciamo sotto il nome di *versione dei Settanta*. Già sopra vedemmo che il preteso Aristea così credeva, facendo dire a Demetrio Falereo d'aver saputo che Teopompo, avendo voluto prendere qualche cosa in una versione in altro tempo fatta, benchè molto difettosa ed imperfetta, era impazzito. Aristea (2) non assevera la cosa nè allegare prove: la propone soltanto come intesa da altri; ma Aristobolo va più oltre (3), dicendo espressamente che avanti Demetrio Falereo, e prima ancora della monarchia de' Persiani e del regno d'Alessandro Magno, erasi travagliato alla traduzione dei sacri libri: di modo che avevasi in greco la storia dell'u-

La santa Scrittura fu tradotta in greco, in tutto od in parte, prima del regno di Tolomeo Filadelfo? — Conclusione di questa dissertazione.

(1) *Lactant.*, l. VII. de *Divino premio* c. 7. — (2) *Arist.*, de LXX. *Interp.*: Καὶ γὰρ ἔφησεν ἀκηκοῖναι περὶ Θεοπόμπου διότι μίλλων τινὰ τῶν προφητικῶν ἐπιστὰς λίστερον ἐκ τοῦ νόμου προϊττορεῖν, ταραχὴν λαβεῖν τῆς διανοίας πλείων ἡμερῶν τριάκοντα. — (3) *Aristobol.* apud *Clem. Alex.* l. 1. *Strom.* Δικρυμνέεται δὲ πρὸς Δημητρίου ὑφ' ἑτέρου, πρὸς τῆς Ἀλεξάνδρου καὶ Περσῶν ἐπικρατήσεως... ὅστε ὅλην εἶναι τὸν Πλάτωνα εἰληγεῖναι πολλά.

scita d'Egitto, le leggi di Mosè, il racconto di tutti i prodigi avvenuti a pro degli Ebrei, e la maniera ond'essi erano stati messi in possesso del loro paese. Ciò dir vorrebbe che non solo i libri di Mosè, ma Giosuè ancora e forse i Giudici erano stati trasportati nel greco idioma buona pezza avanti Alessandro il Grande, e anche prima della monarchia di Ciro.

Ma Aristobolo è anche meno credibile del preteso Aristea. Se vi fosse stata una greca versione de' principali libri della Scrittura, nota a Platone e agli altri filosofi, perchè mai Demetrio avrebbe esageratosi fattamente la necessità e la difficoltà di farne una nuova? Perchè impegnare il re d'Egitto a spese immense per procurare un'altra traduzione di que' medesimi libri? Imperocchè a mettere inaieme quanto dice Aristea della spesa fatta in tale occasione, ella ascende a più di mille dugento talenti, i quali, ragguagliando il talento egiziano a franchi 2654, cent. 82, corrispondono a circa 3,185,784 franchi, somma a que' tempi considerabilissima anche per un re d'Egitto. Inoltre a che pro questa versione in lingua greca avanti il regno di Ciro e de' Persiani? Doveva ella forse servire per gli Ebrei di là dall'Eufrate, o per quelli d'Egitto? Ma nè gli uni nè gli altri non intendevano la greca favella, nè tal linguaggio divenne familiare in que' paesi se non dopo il regno d'Alessandro e la rovina della monarchia persiana. Doveva ella per avventura servire pei Greci soggetti a Ciro nell'Asia Minore? Ma che prova allegasi di questo fatto? E s'eglino avessero avute le divine Scritture nel loro idioma nel proprio paese, perchè andarle a cercare in Egitto? e perchè mai, se la legge degli Ebrei e la loro storia ad essi fur cognite, non ne fecero nelle opere loro veruna menzione? Non può certamente negarsi che quanto racconta Aristea di Teopompo e di Teodete, puniti da Dio per aver voluto inserire nei loro scritti qualche cosa delle leggi divine, non abbia l'aria di favola.

È adunque dubbiosissimo che i filosofi che vissero avanti il regno di Filadelfo abbiano avuto notizia della legge del Signore e delle ebraiche Scritture. Se mai pure le conobbero, fu molto superficialmente, e piuttosto mediante il discorso e la conversazion degli Ebrei che per la lettura dei loro libri. Questo è quanto a me pare che possa dirsi di più probabile sulla presente quistione.

DISSERTAZIONE

SULLA

PIOGGIA DI PIETRE

CADUTA SOPRA DE' CHANANEI (*)

Essendosi portato Giosnè ad assalire i cinque re chananei che assediavano Gabaon, gli sbaragliò, e messi in fuga gl' inseguì dalla parte di Bethoron. Gintti i fuggitivi alla discesa di quella città, *Iddio fe plover sovra di loro grosse pietre sino ad Azeca; dimodochè molti più ne uccise la grandine de' sassi che non la spada degl' Israeliti*(1). Ecco quel che la Scrittura ci dice di questo avvenimento, il quale divide tuttora i comentatori, sostenendo gli uni che trattasi di una semplice grandine, intendendo gli altri d' una vera pioggia di pietre; eiocchè noi ci accingiamo ad esaminare nella presente dissertazione.

Il più comun sentimento tra gl' interpreti(2) si è che Iddio fece solamente cadere sopra i Chananei una grandine di straordinaria grossezza, la quale, essendo sospinta con violenza dalla tempesta e dal vento, ne uccise un grandissimo numero. Favorisce non poeo il testo tale spiegazione, mentre dopo aver detto che Dio *fe plover dal cielo grosse pietre sopra i nemici d' Israele, misit super eos lapides magnos de caelo*, tosto soggiugne, come per modo di spiegazione, che essa grandine di pietre, o più tosto che *le pietre della grandine* ammazzarono maggior gente che non avevano fatto gl' Israeliti: *Mortui sunt multo*

Due sistemi dividono gli interpreti rispetto alla pioggia di pietre caduta sui Chananei: gli uni pretendono che fosse una grandine simile in durezza alle pietre; gli altri vogliono che fossero veramente pietre cadute a guisa di grandine.

(*) La sostanza di questa dissertazione è del p. Calmet. Vi si aggiunsero alcuni fatti relativi allo stesso soggetto, e posteriori alla prima edizione di questa opera.

(1) Jos. x. 11. — (2) Vide Joseph., *Antiqq.* l. 11. c. 5; Lyr., *Me-noch.*, *Tiv.*, *Diogen.* Carthus.; Tost. in Jos. x. q. 9; Salian, *Fatab.*, *Cleric.*, etc.

plures lapidibus grandinis, quam quos percusserant filii Israel. Leggono i Settanta *pietre di grandine*(1) sì nell'uno che nell'altro luogo. L'autore dell'Ecclesiastico conferma altresì questo sentimento, perciocchè parlando di siffatto prodigio dice che *Iddio esauì Giosuè, e se cadere sopra de' suoi nemici, con una straordinaria violenza, pietre di grandine*(2). Quest'istesso scrittore riferisce altrove, come un solito effetto del supremo potere di Dio, la elevazion delle nubi e lo spezzamento delle *pietre della grandine*(3). Laonde credesi che tra gli Ebrei fosse una comune espressione di chiamar la gragnuola semplicemente *pietre*, ovvero *pietre di grandine*: presso a poco in quel modo che denominarono *pietre di stagno*(4) il piombo onde servonsi gli architetti per mettere a retta linea perpendicolare le muraglie dell'edificio. Minaccia Ezechiele(5) a coloro che costruiscono malamente un muro, e che l'impiastrano di loto senza mescolanza di paglia, d'invare una pioggia che gl'inonderà, con *grosse pietre* che cadranno sopra di essi, e un vento impetuoso che dissiperalli. Isaia(6) è anche più espresso a favore di questa opinione: minacciando gli Assirii dello sdegno di Dio, che scoppierà contro di loro per mezzo di tuoni e di lampi, e che gli stritolerà co' turbini e colle *pietre di grandine*. Ed Ezechiele(7), profetizzando contro di Gog, dice che il Signore lo giudicherà colla peste e col sangue, con piogge impetuose e con *grossi sassi*, e che farà piovere sopra di lui e del suo esercito fuoco e solfo. Sicchè non v'è inconveniente veruno a spiegare il passo di Giosuè per una tempesta ed una grandine straordinaria e miracolosa caduta sopra i Chananei, che molti ne uccise. Il profeta Habacue(8) e Giuseppe lo storico(9) notano chiaramente la tempesta, i folgori e i tuoni, qui dal testo di Giosuè non espressi.

(1) Sept.: λίθοις χαλάζης. Hebr.: אבני חֶלֶד. — (2) Eccl. XLVI. 6. « In saxis grandinis virtutis valde fortis ». — (3) Ib. XLIII. 16. « In magnitudine sua posuit (Gr.: roboravit) nubes, et contracti sunt lapides grandinis ». — (4) Zach. IV. 10: « Videbunt lapidem stanneum in manu Zorobabel ». — (5) Ezech. XIII. 11: « Et dabo lapides praegrandes (אבני אֶלְגָבִישׁ) desuper irruentes ». Ib. 7. 13: « Et lapides grandes (אבני אֶלְגָבִישׁ) in ira in consumptionem ». — (6) Isai. XXX. 30: « Allidet in turbine et in lapide grandinis ». (Hebr.: « Dissipatio, et inundatio, et lapis grandinis ». Alit.: « Dissipabit in inundatione et in lapide grandinis »). — (7) Ezech. XXXVIII. 22: « Et lapidibus immensis », אבני אֶלְגָבִישׁ. — (8) Habac. III. 11. — (9) Joseph., Antiq. l. V. c. 1.

L'opinione contraria, che prende l'espressione di Giosuè giusta la lettera, e che spiega d'una pioggia di pietre, si può agevolmente sostenere, ed è seguita da dottissimi scrittori. Masio, Grozio, Bonfrerio, Vossio⁽¹⁾ e alcuni altri la difendono, e considerano questo avvenimento come un prodigio della possanza del Dio d'Israele. Offre naturalmente il testo quest'idea all'intelletto, e quel che dice di poi delle *pietre di grandine*, dee naturalmente spiegarsi, rispettivamente a ciò che precede, di *quelle grosse pietre che caddero dal cielo*, vale a dire della grandine di sassi che schiacciò i Chauanei. Il nome di grandine unito alle pietre non prova che fosse una grandine ordinaria e comune, ma una quantità di pietre cadute dal cielo con altrettanto impeto e forza e in sì gran copia come se fosse stata una grandine caduta sopra la terra. Le espressioni dell'Ecclesiastico, d'Isaia e d'Ezechiele possono intendersi nel medesimo senso, e può dirsi esser questa la più semplice e la più letterale maniera; e noi diciamo tuttora: Cadde sopra il tale una grandine di sassi, una grandine di hastonate o di freece. Se i memorati profeti avessero voluto indicare solamente un'ordinaria gragnuola, a che servirsi di quest'espressione?

L'antichità, che sotto il velo delle favole nasconde sempre qualche cosa di vero, riferisce che Ercole guerreggiando contro i figli di Nettuno⁽²⁾ ottenne da Giove una pioggia di pietre che schiacciò que' formidabili nemici. Questo racconto ha l'apparenza di essere un travisamento della storia di Giosuè. I figli di Nettuno indicano assai bene i Chauanei o i Fenicii, popoli dediti assai al commercio ed alla navigazione. Nello stile scritturale chiamansi *figli del mare*, *figli della terra*, *figli dell'arco* coloro il cui mestiere è di navigare, di coltivare la terra, di tirar d'arco. Fu attribuito a diversi eroi il nome d'Ercole, o per meglio dire furono trasfusi nella vita d'Ercole tutti i fatti memorabili e straordinarii degli altri eroi illustri per valore tramandati dalla storia; ed è questo il

(1) Voss., *de idolatria* l. 1. c. 26. — (2) *Vide Melam*, l. 11. Gall. Narbon.; *Plin.* l. 111; *Strab.* l. iv. Strabone cita Eschilo, che dice essere ciò avvenuto nella guerra d'Ercole contro i Liguri. *Solin.* c. 2: « *In Liguria quoque lapidarios campos, quod ibi, eo (Hercule) dimicante, creduntur pluisse saxa* ».

motivo per cui raecontansi di lui tanti fatti che appartengono a Mosè, a Giosuè, a Sansone e ad altri⁽¹⁾.

Esempii' di
diverse piog-
gie di polvere,
di sabbia e di
pietre.

Le piogge di sassi non sono effetti impossibili nè tampoco soprannaturali. Parla chiaramente Mosè nel Deuteronomio d'una pioggia di polvere e cenere, minacciandone il paese del suo popolo ingrato: *Det Dominus imbrem terræ tuæ pulverem, et de caelo descendat super te cinis, donec conteraris*⁽²⁾. Non era ciò senza esempio, essendosi veduto più d'una fiata, ne' tremuoti e nelle scosse straordinarie cagionate da' venti sotterranei, alzarsi in aria la terra e la sabbia, poi ricadendo nelle campagne soffocar gli animali, e produrvi talvolta la sterilità. Questo avvenne in Italia nel 1538 vicino ad un villaggio nomato Tripergola, ove dopo vari sbattimenti di tremuoti, nel qual tempo tutta la campagna diventò annerita dalle piogge di pietre e di polvere, comparve finalmente in capo a due giorni una montagna, ch'erasi sollevata nel mezzo al lago Luerino⁽³⁾. Ma si sono vedute cose molto più stupende nel medesimo genere nel 1707, voglio dire una nuova isola di Santorino uscita dal fondo del mare, che apparve nell'Arcipelago con somma maraviglia di tutta l'Europa. Le relazioni di così celebre fenomeno portano che si udirono per molti giorni come gran colpi di cannone, e si videro per l'aria, a guisa di razzi, parecchi sassi infuocati, che per l'altezza sparivano dagli occhi, e susseguentemente, ricadendo, andavano a spegnersi più di cinque miglia entro nel mare. Osservavasi nel tempo medesimo un orrido e nero fumo mescolato di cenere e sì denso che difficilmente si dissipava per l'aere, il quale, venendo a risolversi a poco a poco in fina e sottil polve, andava finalmente a cadere a guisa di pioggia sopra il circonvicino paese, e in tanta copia che rimanevane bene spesso la terra totalmente coperta. Erano talora pietre di mediocre grossezza tutte accese, ma gittate in sì grande abbondanza, che più d'una volta la piccola isola ne restò interamente coperta.

I Romani, che riguardavano come cosa funesta le piogge di sassi, ne hanno conservato nella loro storia un gran numero d'esempii. Sotto il regno di Tullio Ostilio⁽⁴⁾

(1) *Vide Voss., de idol.*, l. 1. c. 26; *Huet., Demonstr. Evang. prop.* 4. —

(2) *Deut.* xxviii. 24. — (3) *Diar. Ital. D. Bern. de Montfaucon* c. 21. —

(4) *Liv.* l. 1. *Decad.* 4.

venne a Roma la nuova d'esser piovuti sassi sulla montagna di Alba. Parve la cosa a prima giunta incredibile per essere singolarissima: quindi si spedirono persone affine di considerare il prodigio, e si venne in cognizione che le pietre erano cadute nel modo medesimo che la grandine spinta dai venti: *haud aliter quam cum grandinem venti glomeratam in terram agunt, crebri cecidere de caelo lapides*. Rinnovandosi nell'avvenire sovente l'istesso portento⁽¹⁾, in certo modo vi si accostumarono. L'autore della Guerra d'Africa parla d'una pioggia consimile⁽²⁾.

Qualche tempo dopo la battaglia di Canne si scorre sulla stessa montagna d'Alba una pioggia di pietre per due giorni consecutivi. Lo stesso si fece osservare in diversi luoghi, per esempio in Aricia⁽³⁾, a Capua, in Roma, a Lavinio, in Amiterno, nella Marca d'Ancona, e altrove. Erano alcune volte pietre infuocate, tal fiata era terra, talora semplici sassi che cadevano.

Ciò che potrebbe sembrare maggiormente incredibile si è che ci vien detto non solo della grandine di sassi e delle piogge di terra o di sabbia, ma di molte grosse pietre aneora che si sono mirate cadere in diverse occasioni dall'aria, dopo esservi state per lungo tratto agitate dai venti.

Riferisce minutamente Plutarco nella Vita di Lisandro la storia d'una pietra di fulmine caduta già nel fiume Argo in Tracia. Il filosofo Anassagora⁽⁴⁾, che teneva il sole per un gran masso acceso, aveva predetto la caduta di essa pietra, pretendendo che si fosse staccata dal corpo del sole. Damaco⁽⁵⁾ osservò che nei settantasei giorni che preecedettero la caduta di sì famosa pietra erasi veduta per l'aria come una nuvola infuocata e luminosa, portata ora da una banda, ora dall'altra, dalla quale di quando in quando si spiccavano alcuni pezzi similmente accesi, come tante scintille, o a guisa di stelle erranti che passavano da un luogo all'altro; ma essendo finalmente caduta, si trovò affatto estinta e minorata molto di quella mole che sembrava aver tra le nubi. Congetturò Ari-

Grosse pietre che furon vedute in diverse occasioni cadere dall'aria.

(1) Vide Livium l. xxv. xxx. xxxiv. etc. — (2) De bello afrie. c. 47: « Nimbus cum saxea grandine subito exortus est ingens ». — (3) Liv. l. xxii. xxxv. etc. Vide et Appian, l. iv. Bello Civil.; Aug., l. iii. de Civit. c. 31, etc. — (4) Diogen. in Anaxagora. Vide Notas Menagii in Laert. — (5) Damachus in lib. de Religione, apud Plut. dicto loco.

stotile⁽¹⁾ che fosse un pezzo di roccia che per la violenza dei venti si fosse disgiunto da qualche montagna, e dopo essere stato agitato e sostenuto per qualche tempo dal suo moto e dalla forza dell'aria, cadesse alla fine, secondo la predizione di Anassagora. Ma Plutarco, fondato sul racconto di Damaco, che asserisce esser la prefata pietra stata in aria per settantacinque giorni, non può approvare l'opinione d'Aristotile. Plinio scrive ch'ella era della grandezza d'un carro e di colore scuro e abbronzato⁽²⁾, conservandosi qual tesoro e con molta religione anche al suo tempo.

Malco, nella Vita di Pitagora, dice che questo filosofo fu espulso in Creta per mezzo d'una pietra del fulmine⁽³⁾. Il dio Elagabalo altro non era che una pietra nericeia caduta dal cielo. Rapporta il conte Marcellino, che nell'anno di Gesù Cristo 452 caddero in Tracia tre grosse pietre dal cielo. Nel 1492, ai 7 di novembre, cadde con della grandine una grossa pietra veduta nella chiesa parrocchiale di Ensisheim in Alsazia, la quale è a guisa d'un grosso sasso alquanto nero che fosse stato nel fuoco, e dalla cui circonferenza se ne fossero staccate più e diverse parti, dicendosi che pesava trecento libbre, o circa⁽⁴⁾.

Nel 1510⁽⁵⁾ caddero nella campagna presso Adda da milledugento sassi di color di ferro, d'odor sulfureo e di straordinaria sodezza, e pesatone uno fu centoventi libbre, ed un altro sessanta; e caddero da un turbine acceso e comparso due ore prima nell'aria.

Racconta Gassendi⁽⁶⁾ che ai 29 novembre dell'anno 1637, verso le dieci ore della mattina, in un giorno chiaro e sereno, due persone che stavano alla campagna videro sopra la montagna di Varson, situata tra le città di Guillaume e di Sedone, una pietra infuocata per l'aria: udendo tosto come alcuni colpi di cannone, ma due principalmente, l'ultimo de' quali fu più strepitoso. Comparve poseia attorno alla pietra come un cerchio di varii colori, di circa quattro piedi di diametro; e sollevata da terra cinque tese

(1) Arist., Meteorol. l. 1. c. 7. — (2) Plin. l. 11. c. 68: « Qui lapis etiam nunc ostenditur magnitudine vehis, colore adusto, etc. ».

(3) Κρητικόν βιβλ. — (4) Vide Gesner.; et Ansel. de Boot, Histor. lapid. et gemm. — (5) Cardan., de Variet. l. XIV. c. 72. — (6) In lib. 2. Diogen. Laert., de Meteor. Epicuri, etc.

circa, passò in distanza di cento passi dai detti due uomini, facendo un fischio simile a quello d'un razzo, con rendere un odore a guisa di solfo bruciato; e andò a cadere da trecento passi lungi da loro, e un gran fumo s'innalzò nel medesimo luogo, ove parimente s'udirono alcuni colpi come di moschetto. Molti de' luoghi circonvicini, che ne avevan scutito il rumore, corsero là dove era caduta la pietra, e vi trovarono una fossa d'un piede di diametro in larghezza, e circa tre piedi profonda, essendosi liquefatta la neve che ivi trovavasi per cinque piedi all'intorno. Le pietre collaterali alla fossa erano tutte calcinate, e nel fondo della medesima si rinvenne la pietra, grossa presso a poco come una testa di vitello, e quasi simile a quella di un uomo, pesante cinquantquattro libbre, di color bruno, e durissima. Conservasi anche al dì d'oggi ad Aix in Provenza.

Huart, professore di filosofia, riferisce in una lettera scritta da Contances, e inserita nel *Mercurio* di gennaio 1751, che la domenica 11 ottobre 1750, verso il mezzodì, molte persone, così in città come in campagna, udirono uno strepito simile a quello di tre cannonate sparate in lontananza; l'ultimo colpo fu seguito da un rombo che durò alcuni minuti: durante il qual rumore cadde una pietra a Nicoms, terra discosta una mezza lega da Contances; e al luogo ov'essa cadde, il detto rombo fu seguito da uno scoppio simile a quello che si udrebbe schiantando un ramo d'albero. Nulla si era scorto di luminoso nell'aria; se non che alcuni abitanti dei dintorni dicevano d'aver veduto qualche cosa di color nero, che sembrava un uccello che volasse rapidissimamente dall'alto al basso. Huart non vide la pietra sul luogo, perchè quando vi si recò era già stata portata via; ma fu assicurato ch'era a un dipresso della grossezza d'un fiasco di quattro boccali⁽¹⁾ circa, che un'ora dopo la sua caduta era tuttavia calda, e che appressandosele si sentiva un forte odor di solfo, o di polvere accesa. Fu trovata infranta in molti pezzi, il più grosso dei quali pesava circa venti libbre. La superficie sua era nericcia e durissima; internamente aveva del grigio mescolato con pic-

(1) * Il francese ha *potz*. Noi non abbiamo l'equivalente di questa misura, superiore in capacità al boccale.

cioli punti lucenti che staccavansi facilmente. Il buco che essa fece nel snolo non era gran fatto considerabile: aveva circa un piede di diametro sopra un mezzo piede di profondità. Essa non poteva internarsi di più per la qualità del terreno, il cui fondo è una specie di sabbia, o ghiaia assai dura. Si diceva essersi trovati consimili pezzi in altre parrocchie più lontane, e che a sei leghe da Contances, dalla parte di San-Lò, il rumore era stato più forte che altrove: d'onde Huart congetturava essere la detta pietra uscita da quelle terre mediante una violenta eruzione.

Una relazione di un fenomeno consimile, fatta da De Lalande, dell'Accademia delle Scienze di Parigi, trovasi nelle *Strenne (Etrennes) Storiche ad uso della Bresse pel 1756*. Questo fenomeno era accaduto nel settembre del 1753, in distanza di quattro leghe da Bourg-en-Bresse.

Il p. Troili, bibliotecario del duca di Modena, ha fatto stampare a Modena, nel 1766, una *Dissertazione in italiano sopra una pietra parimente caduta dall'aria*; il quale fenomeno era accaduto verso la metà di luglio dello stesso anno. Si vide cadere presso a Modena, essendo serenissimo il cielo, un' assai grossa pietra; la sua caduta fu accompagnata da un sì gran rumore, che tutti quei dintorni l'udirono. Questa pietra fu trovata ancor calda, e circa due piedi entro terra; era d'un composto sabbioso, irregolare nella superficie, nericcia, e come abbrustolata dal fuoco. Il p. Troili allega dapprima in prova di questo fatto un gran numero di testimonianze e di particolarità che lo rendono indubitabile; ricorre quindi alla storia per dimostrare che in diversi luoghi accaddero consimili fenomeni; e risponde a tutte le obiezioni possibili. Ricerca di poi la cagione del fenomeno; e dopo aver esaminate tutte quelle che allegar si potrebbero, prova che ciò che si può dire di più verisimile egli è che una combustione eccitata in una qualche montagna dei contorni di Reggio abbia staccata e slanciata violentemente la pietra che si vide poi cadere a mezza lega da Modena.

Pietre ceram-
nie, quadrelli

Anselmo de Boot⁽¹⁾ parla delle pietre *ceramnie*, o pietre de' fulmini, delle quali mostransene alcune nelle gal-

(1) *Ansel. de Boot, Hist. lapid. et gemm. c. 261.*

lerie de' curiosi, che hanno la figura di scure, o di vomere, o di martello, o di maglio, ovvero di puntone. La loro sostanza è pressochè simile a quella della nostra pietra focaia; il lor colore non è uniforme, e sono forate per lo più in una foggia che non è naturale, e pare che abbiano avuto de' manichi, e avere altre volte servito a usi diversi della vita campestre. Vuole il volgo che cadano col tuono, e pretendesi d'averne trovate in luoghi colpiti dalla folgore. Ma è molto probabile che tali pietre sieno armi antiche, frammenti di vomeri, o arnesi di popoli barbari. Abbiamo prove che gli antichi servivansi in alcuni paesi d'istrumenti e d'armi fatte d'una pietra molto dura e quasi impenetrabile. Descrive Erodoto⁽¹⁾ le frecce degli Etiopi armate in punta d'una pietra durissima, di cui si servivano que' popoli anche per iscolpire i sigilli. I fori che s'osservano in queste pretese pietre dei fulmini, nei lati ove dovevano tenere il manico, sono prove che hanno servito ad usi diversi. Si scopri⁽²⁾ nel 1685, in un villaggio di Normandia nomato Coquerelle, un sepolcro di alenni barbari antichi, che avevano sotto le loro teste accette di sodissima pietra, ma di varii colori, e del tutto simili a quelle pietre che si vogliono far passare per pietre del fulmine.

I quadrelli del fulmine sono altresì una specie di pietra che può rapportarsi al soggetto che noi trattiamo. Credesi eh' e' sieno formati d'una materia sulfurca e nitrosa esalata dalla terra, la quale, essendo racchiusa nella nuvola umida, si trova diversamente agitata e ripercossa. Riunendosi le parti dell'istessa natura, formano un corpo di fortissima consistenza, che venendo ad accendersi mediante l'agitazione, la compressione e il moto della nube, si sforza per isfuggire, ed esce finalmente con violenza dal mezzo di essa nube dalla banda più debole. Ma siccome questi quadrelli sono composti di pure materie combustibili ed infiammabili, ed hanno poca mescolanza di terra e di soda e crassa materia capace di resistere alla fiamma, restano subitamente consunti, e dopo varii giri e rigiri, e diversi stupendi effetti, spariscono a guisa d'un razzo, non rimanendone se non l'odore, il fumo, e qualche co-

del fulmine,
pezzi di roccia trasportati
nell'aria.

(1) *Herodot. l. VII. c. 69.* — (2) *Diar. Italic. D. Bernard. de Montfaucon c. 28.*

lore impresso ne' luoghi d'onde passarono. Pare che Ezechiele, nei due passi da noi citati⁽¹⁾, abbia voluto parlare di questi quadrelli del fulmine, stantechè ei li appella *pietre di gabise*, o di piropo, che è una pietra del colore e dello splendore del fuoco.

Pioggia di pietre fu pur detto, ma impropriamente affatto, lo scoscendimento di pezzi di roccia che, corrosi e smossi dal tempo, cedono alla violenza degli uragani, e vanno a cadere nelle sottoposte campagne. Alcuni viaggiatori attestano che ciò di frequente avviene in certi luoghi dell'America, ove simiglianti tempeste, cagionate dalla contrarietà de' venti, sono comuni. Abbiamo di ciò nell'antichità profana due celebri esempi. Raccontando Diodoro Siculo⁽²⁾ la maniera onde i Persiani furono dissipati e messi in rotta allorchè si accinsero a saccheggiare il tempio di Delfo, dice che in quell'istante caddero le piogge con impeto sì straboechevole; e con tal violenza la tempesta, i fulmini e i grossi pezzi di sasso sveltì dalla forza de' venti e del turbine, vennero ad un tratto a scaricarsi sul campo dei barbari, che di loro ne rimase ucciso un numero non medioere. Altrettanto ne dice Pausania parlando de' Galli che rapire volevan le ricchezze del medesimo tempio⁽³⁾. I massi del monte Paruaso, dice' egli, caddero, spiccati dalla tempesta, sopra de' Galli nell'atto stesso del furto, e ne schiacciarono una gran moltitudine. Giustino parlane pure nel medesimo modo, ma egli attribuisce a un terremoto la caduta de' sassi sopra de' Galli: *Præsentiam Dei et ipsi statim sentire; nam et terræ motu portio montis abrupta Gallorum stravit exercitum*⁽⁴⁾.

Ecco quanto ci è noto delle diverse piogge di pietre, se pure si vuol prestar fede a tutti i fatti che abbiamo citati. Vediamo ora a quale specie si possa riferir quella narrataci da Giosuè, procurando di spiegare in qual guisa formossi la grandine delle pietre caduta su' Chananei. Si

A quale specie di pioggia di pietre possa riferirsi quella di cui parla Giosuè, in qual modo potè formarsi.

(1) *Ezech.* xiii. 11. 13; xxxviii. 22. אֲבִיבִי אֲבִיבִי. Alla lettera *El-gabise*. La sillaba *el* è l'articolo degli Arabi; *gabise*, secondo Grozio, significa una pietra preziosa chiamata *piropo*. — (2) *Diod. Sicul.*, *Bibl.* l. xi: Ἐνταῦθα δὲ παραδόξων ὄμβρων καὶ μεγάλων χειρηνῶν πολλῶν ἐκ τοῦ περιέχοντος πύοντων· πρὸς δὲ τοῦτοις τῶν χειμῶνων πίπτει μεγάλας ἀπορόχθοντων εἰς τὸ στρατόπεδον τῶν βαρβάρων. x. τ. λ. *Vide et Herodot.* l. viii. c. 27. — (3) *Pausan.* lib. i: Ἐνταῦθα χειρηνοὶ τε ἱερὸντο εἰς τοὺς Γαλάτας καὶ ἀπορράγισσαι πέτραι τοῦ Παρνασσού. — (4) *Justin.* l. xxiv. *ad finem*.

è già potuto notare che quanto dicesi delle pietre de' fulmini pare assolutamente favoloso, e inventato dall'ignoranza della vera natura delle medesime pietre. Il quadrello non è tampoco ciò che noi cerchiamo, non avendo esso le qualità che osservansi nella grandine delle pietre di Giosuè, benchè si possa in qualche maniera dargli il nome di *pietra*. La Scrittura ci porge qui l'idea d'una vera grandine di pietre, che continuò lunga pezza, e per uno spazio ben grande, cioè dalla scesa di Bethoron sino ad Azeca. Finalmente le grosse pietre comparse talvolta acesse nell'aria, e poi cadute in diversi luoghi sopra la terra, sono fenomeni del tutto straordinarii, a' quali non si può se non impropriamente attribuire il nome e la qualità della *gragnuola di sassi*.

Ma se corpi sì grossi, così massicci, ruvidi e saldi come coteste pietre, poterono sollevarsi nell'aria per la forza de' venti, trattenervisi per lungo tratto, ed ivi sostenersi per l'impeto de' turbini; se poterono esservi portate dalla violenza d'un fuoco e d'una sotterranea esalazione, o veramente formarsi ancora nelle nuvole mediante il composto di particelle terree, aquee e sulfuree: perchè non s'ammetteranno ancora pietre più piccole, ma in maggior quantità, lassù sollevate, o nella stessa maniera formate, quali son quelle che ci descrive la Scrittura, le quali piombarono al tempo di Giosuè?

Senza essere obbligati di ricorrere al miracolo e al ministero degli Angeli per ispiegare la formazione e l'elevamento di queste pietre nelle nubi, e come fossero scagliate su' Chauanei, secondo che fanno Masio e Bonfrerio, si può molto bene in questa occasione usar le regole della fisica per ispiegare il fenomeno, senza però negare il miracolo. La maraviglia non consiste precisamente nella caduta d'una pioggia di pietre, ma nell'esser caduta in quelle circostanze; consiste nella preparazione di esse pietre per tale avvenimento; nella singolare determinazione delle cause seconde e naturali in produrre simile effetto, e in ultimo in quanto che la predetta pioggia cadde a tempo e luogo sopra i nemici del Signore, uccidendone sì gran numero. Servesi d'ordinario ne' suoi prodigi il Signore delle produzioni e delle cause naturali; ma le prepara. le dispone e le determina secondo i suoi disegni. Egli non

crea nuove creature; ma in una maniera nuova e straordinaria adopera le già da lui create. Quando ei mandò le quaglie nel campo degli Ebrei, e i moseoni contro gli Egizii, esse non furono certamente novelle creature, bensì egli ragunò in modo sovranaturale cotesti animali, ovvero anticipò la lor produzione per effettuare le sue intenzioni.

Si comprende con molta facilità che i venti, che un turbine impetuoso, possano staccare qualche scheggia da un scoglio battuto dalla tempesta, e portarla ben lungi di là; s'intende altresì che i fuochi o i venti sotterranei venendo a scoppiare, ovvero un'aria ristretta nel seno di una caverna essendo compressa dallo scoscendimento di qualche rupe, o terreno, e sforzandosi d'uscire, balzeranno all'aria quanto incontreranno, a guisa d'un archibugio che manda fuori con impeto dalla canna la palla: il che si è veduto frequentemente accadere nei monti Vesuvio ed Etna, ove il fuoco ha gittato in gran distanza pietre, polveri e ceneri che si trovavano nel loro orificio. La grandine delle pietre di Giosuè sarà, se così piace, avvenuta nell'istessa maniera: i sassi saranno stati sollevati in aria da un vento o turbine esterno, o pure da un fuoco o da un'aria interiormente racchiusi. La sapienza del Signore avrà disposte queste cause, e determinate a produrre i loro effetti nel tempo e nelle circostanze proprie a distruggere i nemici del suo popolo. Niente è più naturale di tutto questo in un senso, e nulla di più miracoloso in un altro.

Egli è più malagevole, ma non pertanto impossibile, che queste pietre siansi formate nelle nubi: basta solamente supporre della polvere, della sabbia, della terra levata in aria da un turbine, cosa che tuttodì noi veggiamo, e di cui si hanno cento esempj. Cotesta polvere e terra, umettate nelle nubi, posson comprimersi e assodarsi mediante il composto delle esalazioni, e delle parti sulfuree e bituminose, oleose e vitrioliche, e finalmente, pel proprio lor peso, o per la caduta della nuvola nella quale stavano rinchiusa, precipitare violentemente sopra la terra, aintate e spinte dalla tempesta e dal vento, e produrvi gli effetti attribuiti qui dalla Scrittura alla grandine delle pietre di Giosuè. Fino ad ora tutto è naturale, nè v'abbisogna fede per credere il fatto; ma ciò che distingue il

successo di cui favelliamo, e che rendelo miracoloso, si è che avvenne per una disposizione e un ordine espresso di Dio, e mercè la direzione de' suoi Angeli, che la grandine colse i Chananai e gli uccise sulla china di Bethoron.

Io non posso persuadermi che le piogge sì frequenti di sassi nell' antica storia romana mentovate sieno state prodotte da cause soprannaturali; e non veggo cosa più meschina quanto il ricorrere, come fanno alcuni (1), all' opera dello spirito maligno, che voleva, per quanto diceasi, imitare le operazioni soprannaturali di Dio, e mantenere i popoli nella superstizione, stantecchè espiavasi il popolo con sacrificii per nove giorni continui allorchè sapevasi esser piovute delle pietre (2).

Per dichiarare ora a quale de' due sistemi noi diamo la preferenza, se a quello che riconosce qui una pura gragnuola, ovvero se a quello che vi ammette una pioggia di pietre vera e reale, noi crediamo che quest' ultimo sia il più naturale e il più conforme al testo di Giosuè. La Scrittura non direbbe d' una semplice grandine che il Signore gettò sopra i Chananai delle grosse pietre: troppo dura sarebbe l' espressione, nè vi è chi alla sola lettura di queste parole non l' intenda d' una grandine di sassi. Quando si vuol esprimere una pioggia di terra, di creta, o di pietre, non si dice semplicemente esser caduta della grandine, giusta l' osservazione di s. Agostino, ma diceasi esser caduta una pioggia di terra, di creta, o di pietre: *Cum pluit terra, cum pluit creta, cum pluit lapidibus, non ut grando appellari solet hoc nomine, sed omnino lapidibus. Hæc profecto etiam graviter lædere potuerunt* (3). Se dunque dimostrar si volesse una semplice grandine, non si direbbe che il Signore gittò grosse pietre sopra i Chananai, nè che piovve una gragnuola di sassi. Aggiugne la Scrittura immediatamente di poi, che la grandine che cadde uccise un numero maggiore di Chananai che non la spada degli Israeliti; tal effetto convien senza dubbio molto meglio ai sassi che non alla grandine.

Ben si sa esser talvolta la grandine di sì smisurata grossezza, e spinta con tanto impeto, che può ammazzare i più robusti animali, siccome la grandine con cui flagellò

Dei due sistemi che dividono gl' interpreti rispetto alla pioggia di pietre di cui parla Giosuè, il più conforme al testo sacro si è quello che riconosce esser state pietre che caddero a guisa di grandine.

(1) Masius in Josue x. 11. — (2) Alex. ab Alex., Genial. Dier. l. v. c. 27. — (3) Aug., de Civit. l. iii. c. 31.

Iddio l'Egitto, la quale uccise gli uomini e le bestie che si trovarono allo scoperto (1). Ma che la grandine abbia disfatto un esercito, ed abbia fatto una strage maggiore che non il nemico vittorioso che inseguiva i fuggitivi pel corso d'un giorno intero, e un giorno il più lungo di tutti gli altri, questo in vero sembra difficilissimo a credersi; dove all'opposto, nell'ipotesi d'una grandine di pietre, non vi ha cosa più facile, supponendo che la gragnola gli accompagnasse dalla scesa di Bethoron fino ad Azeca, cioè per sei o sette ore di cammino. Queste yoci, *pietre di grandine*, nello stile degli Ebrei non significano puramente una grandine che imita la solidità e la grossezza delle pietre, ma piuttosto pietre che cadono in forma di grandine, cioè colla medesima violenza e in tanta gran copia come la gragnola. Abbiamo diversi esempi di simiglianti sorta d'espressioni e di trasposizioni, come *una lampada di fuoco*, per dire una lampada accesa; *il fuoco dello zelo*, per zelo ardente; *mettere in fuoco la città*, in vece di porre il fuoco nella città, ec.

Finalmente può qui applicarsi la regola generale, che non dee farsi ricorso al senso figurato se non quando la lettera non presenta il suo a sufficienza chiaro ed agevole: ora il senso da noi proposto è il più letterale e il primo che il testo offerisce all'intelletto, non contenendo veruna considerabile difficoltà; dunque a questo conviene attenersi. Noi ci siamo cimentati a spiegare in forma fisica la pioggia delle pietre, e possiamo affermare che questa spiegazione racchiude minori inconvenienti di quella che intende tutto ciò della mera grandine, ed ha sopra di lei il vantaggio della lettera della Scrittura. Noi adunque ci determiniamo a dare anzi a questa che all'altra la preferenza.

(1) *Exod. ix. 25.*

DISSERTAZIONE

SULLA

FUGA DE' CHANANEI

SCACCIATI DA GIOSUÈ, OVE SI ESAMINA IN QUAL PAESE
SI RITIRARONO (*).

La guerra fatta da Giosuè ai Chananei, e la rivoluzione seguita nei loro Stati allorchè v' entrarono gl' Israeliti, è per avventura il più singolare e il più grande avvenimento di cui parli la storia. Un' intera popolazione numerosissima e possente, già da più secoli condannata ad un totale sterminio, si vede in un tratto attaccata da un esercito di seicentomila uomini condotto da un generale eletto e favorito da Dio, vestito della sua autorità, esecutore de' suoi ordigni, che comanda agli elementi ed agli astri, cagionandovi le più prodigiose mutazioni quando si tratta di mandare in perdizione i nemici dell' Onnipotente. Spiega lo stesso Signore la forza del suo braccio contro di Chanaan, semina nella loro armata il terrore, ne indura il cuore, e chiude gli occhi loro sui proprii più premurosi interessi, permettendo che combattano a intento di consegnarli nelle mani del suo popolo; in fine li destina all' anatema, comandando che non si perdoni a chiechessia, e che si distrugga col ferro e col fuoco una nazione le cui iniquità erano ormai pervenute al lor colmo, e delle quali era giunto sino al cielo il grido.

In questa occasione, mentre che una parte di quel popolo maledetto prende l' armi per difendere il proprio terreno, e perisce trucidata dalla spada del popolo di Dio, sorpresa l' altra da un timore inviato dal cielo, si dà

La rivoluzione accaduta nel paese di Chanaan quando v' entrarono gl' Israeliti è uno dei più grandi avvenimenti di cui parli la storia. Qual fu allora la sorte dei Chananei? Opinioni diverse in questo proposito.

(*) La sostanza di questa dissertazione è del p. Calmet.

alla fuga, condannandosi volontariamente all' esilio e a tutti i pericoli del mare, della terra e della schiavitù. Noi abbi-
am procurato (scriveva il Calmet), seguendo la Scrittura,
d' esporre nel nostro Comento le guerre del Signore, e i
successi delle armi di Giosuè nella distruzione de' Chana-
nei; qui pertanto terremo dietro a que' popoli che pre-
sero il partito di ritirarsi dalla sua presenza per cercare
altrove soggiorno. Ma siccome i libri santi non ci acce-
rtano in quai luoghi del mondo si rifuggisser costoro, così
ci troviamo obbligati d' andarne in traccia, e d' investigare
nelle varie parti della terra qualche vestigio di queste an-
tiche colonie.

Quei che scrissero a bello studio su questa materia
non si accordan tra loro: vogliono alcuni che i Chananei
fuggitivi si ricoverassero in Egitto, altri intorno alle
coste dell' Africa che guardano l' occidente, o il set-
tentrione; certuni li collocano nell' Europa, ed altri nell'
America; non manca chi vuole che que' popoli si spar-
gessero in diversi luoghi delle isole del Mediterraneo e
del continente; altri li radunano tutti in un sol luogo:
pretendono questi che de' sette popoli di Chanaan non fu-
vene alcuno di cui una parte non prendesse la fuga; so-
stengono quelli che non vi furono che gli Jebusei e i
Gergesei che pigliassero il partito d' abbandonar le lor
terre. Ed ecco ciò che qui dobbiamo disaminare.

Opinioni dei
rabbinì intorno
al luogo in
cui si ritira-
rono i Chana-
nei. Opinione
singolare di
Palladio.

Gli antori ebrei, nella Gemarra di Gerusalemme⁽¹⁾, rac-
contano che entrato Giosuè nella Terra Promessa fece ai
Chananei tre proposizioni: la prima, che chi voleva ritirarsi
il facesse; la seconda, ch' ei riceverebbe coloro che a-
vesser dimandata la pace, facendo lega con essi; la terza
finalmente, che dichiarerebbe la guerra a chiunque non
avesse accettato l' uno o l' altro dei due partiti. Trentun
re chananei vollero far la guerra, e distrutti rimasero. I
Gabaoniti abbracciarono la condizion della pace e della
lega, e i Gergesei se ne fuggirono nell' Africa. Riferisce
Maimonide⁽²⁾ presso a poco lo stesso, dicendo che Gio-
suè mandò tre proclami nel paese di Chanaan. Portava il
primo: *Fugga chi vuole*; il secondo: *S' arrenda chi
vuole*; e il terzo: *Combatta chi vuole*. Di tutti quei po-
poli i soli Gergesei credettero al Signore, e si salvarono

(1) Trattato Schebignit, c. 6. — (2) Trattato dei Ak, c. 6. §. 5.

in Africa. Rieusarono gli Evei a prima giunta ogni convenzione di pace; ma i Gabaoniti, eh' erano del loro numero, si resero poscia in una foggia ingannevole a fare alleanza con Giosuè: tutti gli altri risolvettero di combattere.

Ma in qual parte dell'Africa si ritirarono i Gergesei? Questo appunto ci lasciano a indovinare i rabbini, informandoci solamente che sotto il regno d'Alessandro Magno (1) vennero a presentarsi a questo principe per domandargli la restituzione delle loro terre usurpate dagli Ebrei. Alessandro fece citare gli Ebrei acciò rispondessero a tale accusa; i quali, comparsi, pretesero, nella loro difesa, che non solo niente dovevano ai Gergesei, ma che all'opposto essendo i Gergesei schiavi fuggitivi, dovevano esser loro restituiti col risarcimento di tutti i danni che dopo tanti secoli avevano loro col fuggirsene cagionati. Provarono il primo capo, cioè che i Gergesei, discesi da Chanaan, erano schiavi per sentenza data già da Noè contro di Chanaan loro padre, *Maledictus Chanaan, servus servorum erit* (2); la loro fuga non era contrastata, e altro non rimaneva che a pronunziare in favor degli Ebrei. Ma i Gergesei non giudicarono a proposito d'aspettare la propria loro condanna, e, abbandonata la causa, si ritirarono. Tutta questa favoletta colle sue circostanze è senza dubbio invenzion de' rabbini, portando seco i caratteri della sua falsità: lo stesso Giosuè (3) ci dà contezza ch'ei vinse i Gergesei, e vedevasi ancora qualche resto di costoro nel tempo di Gesù Cristo (4); ma per lo meno essa prova l'antichità della tradizione la qual vuole che i Gergesei si portassero a soggiornare nell'Africa.

Certi altri rabbini (5) c'informano che una parte dei Chananei avendo saputo che gli Ebrei dovevano possedere i loro Stati, risolsero di fuggirsene, avendo dianzi tagliati gli alberi delle campagne, turate le sorgenti delle acque e distrutte le loro città. Questi sono probabilmente que' popoli de' quali una parte si salvò in Egitto (6) e nell'Africa, e un'altra in Alemagna e nella Schiavonia. Genebrardo convalida questo sentimento rispetto al-

(1) Talmud, trattato *Samedrin*, fol. 91 r.^o; Schikard, *de Jure reg.* p. 121. — (2) *Gen.* ix. 25. — (3) *Jos.* xxiv. 11. — (4) *Matth.* viii. 28: « In regionem Gerazenorum (Gr.: *Gergesenorum*) ». — (5) *Targ. in cap. 111. y. 5 Cantic. Canticorum*. — (6) *Vide in Seder Olam, et Genebr. Chronic. ad ann. mundi 2709.*

l' Alemagna , da lui creduta interamente deserta , come il rimanente de' paesi occidentali, nel tempo della trasmigrazione de' Chananei. Egli vuole che questo popolo fosse il primo che abitasse quelle vaste provincie , ed allega in prova l' estrema barbarie degli antichi Germani , annoverati tra gli Sciti da Plinio⁽¹⁾. Serario⁽²⁾ non par troppo contento del giudizio di Ginebrardo su questo punto , particolarmente perchè parla de' Germani con qualche sorta di disistima ; benchè per altro Serario mostri che il rabbino Aben-Ezra , ed altri prima di lui , collocarono i Chananei nell' Alemagna , e riconosca che la lingua alemanna ha qualche somiglianza con l' ebraica , e principalmente colla caldea. Ma per qual via penetrarono mai i Chananei nella Germania ? Fu di loro elezione , ovvero a caso che vi si trasferirono ? Qual provincia possederono ? Qual prova in somma che ci sieno mai stati ? Decsi credere ai rabbini sulla semplice loro parola ?

Alcuni autori⁽³⁾ non fanno tenere ai Chananei un viaggio sì lungo , e credono che non si salvassero fuori del lor paese , ma che avendo abbandonata solamente la pianura e i luoghi di troppo facile accesso , si ritirassero nelle montagne impraticabili , ed ivi scavassero delle caverue nelle rupi per guarentirsi da Giosuè. Palladio , autore della storia soprannomata *Lausiaca* , attesta che si mostravano vicino a Gerico di quegli antri antichi nei quali tenevasi per tradizione che i Chananei si fossero ricoverati per mettersi in salvo dal rigor degli Ebrei. Ma quantunque scorgasi in questo sentimento molto di probabile , per avere i Chananei abitatori delle montagne fatta maggior resistenza agli Ebrei che gli altri ; noi però non ci possiamo persuadere che una tradizione cotanto antica , e che sembra sì ben fondata , quale si è la fuga de' medesimi , altro dire non voglia che una mera ritirata nelle montagne del loro proprio paese : noi andremo quindi cercando le lor colonie in regioni lontane , e fuor di saputa di Giosuè e degli Ebrei.

L' opinione che ha maggiore probabilità e seguaci è quella che colloca in Africa i Chananei : dessa trovasi ne' più antichi libri de' dottori ebrei , e da molti letterati

L' opinione
la più verisimile e la meglio provata è

(1) *Plin.* l. iv. c. 12. — (2) *Serari.* in *Jos.* c. xii. qu. 6. — (3) *Palladius*, *Hist. Lausiaca*, c. 106.

viene eruditamente difesa; e già vedemmo esser questa l'opinione della Gemarra di Gerusalemme. Vuol Procopio⁽¹⁾ che i Chananei, ritirati a prima giunta in Egitto per timore delle armi di Giosuè, vivessero colà per qualche tempo; ma finalmente, moltiplicati e cresciuti in troppo gran numero rispetto al terreno che ad essi era stato ceduto, fossero costretti a mutare abitazione e ad andarsene nel fondo dell' Africa, ove, fabbricate molte città, si dilatarono in tutte quelle vaste regioni che sono dall' Egitto sino alle colonne d' Ercole, conservando l' antico loro linguaggio, alquanto però alterato, ma che riteneva ancora molto dell' origine sua fenicia. « Veggonsi nella provincia Tingitana, nell' antichissima città di Tingi ch' essi vi edificarono, segue a dire Procopio, due gran colonne di pietra bianca, erette presso la Gran-Fontana, con la seguente iscrizione in caratteri fenicii: *Noi siamo popoli fuggiti dalle mani del ladro Gesù figlio di Nave*⁽²⁾. Gli Africani tengono che gli abitatori di Tingi sieno nativi dell' istesso paese, e non venuti d' altronde; ma ciò procede perchè non se ne conoscono di più antichi. Anteo, lor primo re, diceasi che fosse figlio della Terra, e narrasi che combattesse con Ercole ».

quella che col-
loca in Africa
i Chananei.

Se ammettessi la narrazione di Procopio, non può negarsi che almen de' suoi giorni questa non fosse l' opinione di quei di Tingi, essere essi derivati dagli antichi Chananei scacciati da Giosuè dalle lor terre; e si può far salire questa tradizione sino al tempo dell' innalzamento delle due colonne, incontrastabilmente più antiche di Procopio, quantunque non si possa indicare appunto l' origine loro. Tutti convengono che le coste africane furono popolate da colonie fenicie, e trovansi dappertutto vestigi del lor prisco linguaggio, della lor religione, de' lor costumi, e in conclusione della origine loro fenicia o chananea; conservandoci anche l' istoria le particolarità di molte delle loro colonie. La sola difficoltà che vi s' incontra si è che i tempi non sempre s' accordano, essendo o troppo lontani da Giosuè, o troppo incerti e tra favole involti.

Ma può risponderci, 1.^o che i Chananei non nascirono tutti nel medesimo tempo dai loro paesi, ed anzi Mosè

(1) *De Bello Vandalico*, lib. II. c. 10. — (2) Ἡμεῖς ἔσμεν οἱ φύγοντες ἀπὸ προσώπου Ἰησοῦ τοῦ ληστοῦ υἱοῦ Ναυῆ.

par che dica che Iddio ne cacciò una parte avanti l'ingresso di Giosuè nella terra di Chanaan. *Manderò il mio terrore innanzi a voi*, disse il Signore a Mosè⁽¹⁾, e *farò morire* (o piuttosto *empirò*⁽²⁾ di costernazione) *tutto il popolo nel paese del quale tu entrerai*, e metterò in fuga tutti i tuoi nemici dinanzi a te. *Manderò i calabroni*, che scacceranno gli Eveci, i Chananei e gli Etei prima che tu entri. *Non gli scaccerò tutti in un anno solo*, acciò la terra non sia ridotta in solitudine; gli scaccerò a poco a poco fino a tanto che voi siate moltiplicati. In un altro luogo⁽³⁾ promette Iddio di passare a guisa d'un fuoco divoratore davanti il suo popolo per distruggere i Chananei; e l'autore del libro della Sapienza dice: *Tu mandasti le vespe prima che comparisse la tua armata, affine di estermiare a poco a poco quelle nazioni, non già che a te mancasse il potere di soggettarle colla guerra, o distruggerle per mezzo di bestie crudeli, o con altri mezzi violenti; ma volesti dare a que' popoli empj il tempo di rientrare in se stessi e far penitenza*⁽⁴⁾. È dunque credibilissimo che, come appena gli Ebrei furono usciti d'Egitto, cominciasse Iddio a spandere il terrore tra i Chananei, e che sin d'allora molti di loro si salvarono in altre provincie.

2.º Non solo durante la guerra fatta da Giosuè ai Chananei, ma dopo la sua morte ancora, poterono costoro in diversi tempi e in varie occasioni ritirarsi dal loro paese. A misura che gl'Israeliti si stabilivano e si moltiplicavano, trovavansi i Chananei da ogni parte chiusi e pressati, a segno che, non potendo evitare la morte o il più duro servaggio, punto non dubitasti che molti non preferissero la fuga a questi due estremi, massime avendo aperto il mare dalla parte della Fenicia, la quale si mantenne sempre contraria agli Ebrei sì avanti che dopo la morte di Giosuè.

Da qui derivarono tante fenicie colonie nell'Asia Minore, in Ispagna, nella Grecia e in tutte le isole del Mediterraneo. Chi potrà mai darsi a credere che le sole città di Tiro e di Sidone (la prima delle quali non era per av-

(1) Exod. xxiii. 27 et seqq. — (2) Il termine ebraico מַחֲרִיבִים significa conturbabo. Esso deriva da חָרַב, turbare, e questo senso è qui il più naturale. — (3) Deut. ix. 5. — (4) Sap. xii. 8 et seqq.

ventura ancor fondata al tempo di Giosuè⁽¹⁾) abbiano potuto somministrar gente per tanti stabilimenti? La Fenicia, secondo l'idea che ce ne dà la Scrittura, non si stendeva in longitudine che dal monte Libano sino al monte Carmelo, avendo pochissimo territorio nella estremità del paese tendente verso il Giordano; e perciò non poteva avere tanta gran popolazione da mandare fuori di essa sua per cercare altrove terreno. L'ordinario mestiero di que' popoli, cioè la navigazione, e una navigazione pericolosissima in un tempo che il mare era men conosciuto, meno saldi i navigli di quel che ora sono i nostri, era pure un ostacolo alla loro moltiplicazione. Pure non può negarsi che i Fenicii non abbiano formata una gran quantità di colonie al tempo di Giosuè, o poco dopo di lui; dunque convien confessare che non poterono essere se non i popoli chananei i quali, essendo troppo ristretti nel loro paese, e maltrattati dagli Ebrei, montarono i vascelli di Sidone per andare a coltivar nuove terre.

3.^o Per ultimo, benchè non si possa facilmente determinare il tempo delle emigrazioni fenicie, si può almeno mostrare che sono antichissime, ed avere le più di loro preceduto l'assedio di Troia, atteso che i Greci rinvennero de' Fenicii nella maggior parte dei luoghi ove presero terra, innanzi e dopo la medesima guerra⁽²⁾, e che i Fenicii già da lunga pezza vi si trovavano; e in questo gli storici greci si accordan con noi. Ora l'assedio di Troia avvenne circa dugentoquarant'anni dopo la morte di Giosuè⁽³⁾; non v'ha dunque inconveniente veruno a stabilire nel tempo di Giosuè, e nel susseguente fino a Salomone, la più parte delle colonie fenicie, e attribuir queste ai Chananei combattuti e maltrattati dagli Ebrei che di giorno in giorno andavano vieppiù stabilendosi nei loro paesi.

Riferisce Sallustio, nella sua Storia della guerra di Giugurta, l'antica tradizione degli Africani intorno all'ar-

(1) Ved. il Com. di Calmet sopra Giosuè, XIX. 29. — (2) *Vide Borchartii Chanaan, et Hornium, de Origine gentium american. lib. II, c. 3 et 4.* — (3) Il p. Calmet mette la presa di Troia verso l'anno 1184 avanti l'era cristiana, 408 anni avanti la prima olimpiade, dopo dieci anni d'assedio; e stabilisce la morte di Giosuè verso l'anno 1434 avanti l'era volgare, vale a dire cinquantasette anni dopo l'uscita dall'Egitto. Seguendo il calcolo degli antichi, che danno a Giosuè ventisette anni di governo, la sua morte dev'essere accaduta verso l'anno 1424, cioè scesantasette anni dopo l'uscita dall'Egitto.

rivo d' Ercole di Tiro, ovvero il Libio, nelle lor terre con un' armata di Medi, di Persiani e d' Armeni. Questo autore, che tratto avea ciò che ne dice dalle Memorie scritte in lingua punica dei re di Numidia, accerta che le guerre civili che ivi s' erano accese obbligarono Ercole ad abbandonar la sua patria; che i popoli dell' esercito d' Ercole essendosi imparentati co' Libii, avevano a poco a poco perduto il loro antico linguaggio, e cangiati i primitivi lor nomi, e che i Medi e gli Armeni chiamavansi *Mauritani* per una mutazione che sembra molto straordinaria.

Riflettendo Ornio ⁽¹⁾ sul racconto di Sallustio, nota che il vero nome dell' Ercole africano era *Macerino*, secondo l' attestazione di Pausania ⁽²⁾. Può questo nome derivare dall' ebreo o dal fenicio *mechoker*, un savio, un investigatore. Gli Armeni de' quali favella sono probabilmente Aramei o Sirii, o piuttosto *Amorre*, che seco Ercole conduceva. Sallustio, che non avea notizia di que' popoli, il cui nome già da sì lunga pezza era estinto nei proprii lor paesi, e de' quali i Romani non avevano veruna idea, preseli per Armeni, e senza por mente che il nome di *Mori*, da lor ritenuto, avvicinavasi molto a quello d' Amorre, andò fantasticando spiegazioni remote e forzate d' una cosa che non avrebbegli recata la minima difficoltà se avesse saputa la storia de' Chananci. I Medi poi da lui menzionati potevano essere *Madianiti*; e i Persiani di Sallustio sono probabilmente *Pherezei*. Certa cosa è che i Medi ed i Persiani non avevan gran fama al tempo d' Ercole africano.

I *Gomeri* ⁽³⁾, che pur ora conosconsi nella Mauritania, e danno il nome di *Gomerita* a una parte della Libia, e quello di *Gomera* a una delle isole Canarie; traggono altresì il nome loro dagli Amorre, se credesi ad Ornio; e le *Canarie*, dette in altro modo le isole Fortunate, derivano il loro dai Chananei ⁽⁴⁾.

Quanto alle guerre civili accennate da Sallustio, che obbligarono Ercole e i suoi d' uscire dalla Fenicia o dalla terra di Chanaan, possono benissimo intendersi delle guerre particolari fatte dagli Israeliti in diversi tempi contro i Chananei rimasti dopo Giosuè. L' istoria ci ha riferito ⁽⁵⁾

⁽¹⁾ *Horn.*, loco *supr.* cit. l. II. c. 3. — ⁽²⁾ *Pausan.* in *Phocis*. — ⁽³⁾ *Vide Aut. Nebriss.*, Decad. II. *Rer. Hispan.* — ⁽⁴⁾ *Vide Horn.* l. II. c. 9. — ⁽⁵⁾ *Judic.* I. 17 et *seqq.*

quelle che fecero quei di Ginda e di Simeone contro gli Jebusei, gli Etei e i Pherezei, i quali trovavansi nella porzione toccata ai primi. Le altre tribù poterono fare altrettanto, ciascuna dalla lor banda. Noi sappiamo la guerra di Debora e di Barac contro Gahino re di Asor⁽¹⁾, e quella di Gedeone contro i Madianiti⁽²⁾, e così dell'altre. Quelli tra' popoli ehananei che vollero evitare il servaggio, furono astretti a salvarsi fuori del loro paese; e chi sa se Iddio, per mandare ad effetto i suoi disegni contro quell'empia nazione, non permise che entrasse tra di loro la discordia, e che molti fossero forzati di cercar nuove terre anche prima dell'ingresso di Giosnè?

L'opinione che ferma i Chananei nell'Africa non è nuova nè incerta. I nomi delle antiche città di quella regione sono quasi tutti fenicii: Ardano, Ippona, Lepti, Utica, Tingi e molte altre, sono senza contraddizione colonie fenicie; io non parlo di Cartagine, perchè fabbricata dopo Salomone. Al tempo di s. Agostino⁽³⁾ gli Africani dicevansi derivati dai Chananei, e quando ad essi chiedevansi l'origin loro, rispondevano *Canani*. Gli Arabi tengono tuttavia che i Barbari d'Africa discendano dagli antichi popoli della Palestina, ritiratisi in quel paese. San Girolamo⁽⁴⁾, s. Agostino⁽⁵⁾, e tutti i nostri moderni eretici, confessano che l'antico idioma punico era lo stesso che il ehananeo, dimodochè sarebbe inutile di trattenersi a provarlo. Quindi si può, per mia opinione, conchiudere con molto fondamento che la maggior parte de' Chananei che scapparono dal lor paese per evitare il rigore degli Israeliti, si ricoverassero in Africa.

Ma non bisogna già immaginarsi che i Chananei non abbiano scelto altro ricovero che l'Africa. Contuttochè questa parte di mondo fosse più che bastante per riceverli tutti, pretendesi che si spargessero in molti altri luoghi. Si vuol, per esempio⁽⁶⁾, che i Cappadoci, i Colchi ed i Giorgiani o Gurgestani, sieno discesi dai Captori e dai Gergesei. I Cilieci hanno per fondatore *Cilice* fratello di Cadmo, capo de' Cadmonei. Evvi ancora qualche antore⁽⁷⁾

Vuolsi che i Chananei si spargessero non solo in Africa, ma al anche in molti altri paesi.

(1) *Judic.* iv. et v. — (2) *Id.* vi. et vii. — (3) *Vide Aug. in Exposit. inchoata Ep. ad Rom.*: « Interrogati rustici nostri quid sint, punice respondent Canani ». — (4) *Hieron. in Tradit. hebr. in Genes.*; *idem in Jerem.* c. 25, etc. — (5) *Aug. qu. 16 in Judic.*, et *ser. 35 de verbis Domini*. — (6) *Vide Horn., de Orig. gent. americ.* l. ii. c. 3. — (7) *Arnimus Jonas apud eundem*.

che stimò essere gli antichi giganti di Svezia e di Norvegia figliuoli dei giganti della terra di Chanaan. I Cinesi conosciuti nella Scrittura sono probabilmente i primi padri dei Chinesi. Le isole di Sicilia, di Sardegna, di Malta, di Cipro, di Corfu, le Baleari o le isole di Maiorca e Minorca, quelle di Gades o Cadis, e molte altre, furono abitate dai Fenicii. Sardo, figliuolo d' Ercole africano, impose il suo nome alla Sardegna⁽¹⁾. Un autore anonimo, che vivea ne' giorni d'Alessandro Severo, dice che le Baleari e Gades aveano ricevuto i loro primi abitatori dai Chananei e Jebusei scacciati da Giosuè. L'isola d'Ebusa, vicina alla Spagna, ha tratto da questi ultimi il proprio nome⁽²⁾. Cadmo, fondatore di Tebe, era, al dir di Suida, figlio d'Agenore o d'Ogige: ora Ogige è lo stesso che Og re di Basan. Gli Inachidi o figli d'Inaco, sì celebri nella Grecia, sono, a quel che credesi, di que' famosi Enacini o figliuoli di Enac, la cui forza e valore sono sì noti nella Scrittura⁽³⁾. Non manca chi deriva dall'ebreo *Bene-anak* il nome de' Fenicii o *Penicim*, che fecero ai tempi andati tanto rumore nel mondo. Non si pretende già di dar per verissimo quanto si è riferito intorno all'origine di tutti codesti popoli come derivati da' Chananei cacciati dagli Israeliti dal loro paese; ma deesi per lo meno confessare che nella maggior parte di questi sentimenti non trovasi nulla d'inecompatibile colla verità della storia; e se non si può dimostrare che tutte le predette colonie sieno del tempo di Giosuè, non può almeno negarsi che le più non sieno uscite dalla terra di Chanaan poco dopo la morte di quel generale del popolo di Dio.

Si osservano particolarmente nella storia, o, se pur si voglia, nella favola di Cadmo, molti contrassegni che provano, senza potersene dubitare, esser costui uscito dalla terra di Chanaan. Il tempo della sua uscita corrisponde a un dipresso all'entrata di Giosuè nella Terra Promessa. Narrasi che Cadmo, fondato il regno di Tiro e di Sidone con suo fratello Fenice l'anno 1433 avanti l'era cristiana volgare, che corrisponde all'anno 37.^o del viaggio degli Ebrei nel deserto sotto la condotta di Mosè, e tre o quattro anni prima dell'ingresso di Giosuè nella

(1) *Vide Pausan. in Phocicis.* — (2) *Boch. Chanaan, l. IV. c. 36.* —

(3) *Vide Grot. in Num. XIV. 23.*

Terra Promessa, narrasi, ripetiamo, che Cadmo si ritirasse in Grecia. I marmi d'Arondello mettono il suo arrivo in Grecia e la fondazione di Tebe nell'anno 64 dell'era antica, che corrisponde, per quanto dicesi, all'anno 3193 del periodo Giuliano, 1519 anni avanti Gesù Cristo: il che corrisponde al tempo in cui Mosè soggiornava in Madian, presso Jethro suo suocero. Ora, secondo questo calcolo, non potrebbe dirsi che Cadmo sen fosse fuggito dalla terra di Chanaan per timor degli Ehrei, stante che la loro intenzione d'entrarvi coll'armi alla mano non era ancor dichiarata. Convienne adunque starsene alla prima epoca, o abbandonare in tutto e per tutto l'opinione che lo annovera tra i fuggitivi dalla terra di Chanaan. Quei che ammettono l'ipotesi della dimora degli Ehrei per lo spazio di ben 450 anni interi in Egitto, si salvano facilmente da queste difficoltà; ma noi non abbiamo alcun particolare interesse a sostenere che il viaggio di Cadmo in Grecia fosse un effetto dell'arrivo di Giosuè nella terra di Chanaan.

Nell'isola di Walcheren, a Westcappel, che è un porto della provincia della Zelandia, trovasi una iscrizione in onore d'Ercole Magusano, che Gallè⁽¹⁾ vuol contemporaneo di Mosè, e crede essere stato il conduttore dei Chananei allorchè scapparono dalla Palestina davanti a Giosuè. Questi fu l'Ercole che piantò le famose colonne di Cadice. Rappresentavasi costui in figura d'un vecchio pilota mezzo calvo e tutto abbronzato dal sole, e a lui la posterità consacrò un tempio nella città di Westcappel, adorandolo qual dio, e giusta il rito fenicio. *Magusano* deriva dal caldeo *gouz*, che significa *tagliare*, e metaforicamente *passare* o *traversare*. Chiamano i Caldei *mequiza* una barca, il guado d'un fiume. Non può dubitarsi che l'Ercole di Cadice, o almeno qualcuno de' suoi discendenti, o pure qualche altro Fenicio che avea lo stesso soprannome, non andasse più avanti dello stretto di Gibilterra, raccontandosi di questo eroe che abbia scorso tutta la terra per mare, e attribuendogli Diodoro la fondazione d'Aleth nella Linguadoca.

L'origine de' popoli americani è un gran problema tra gli eruditi; e gli studiosi investigamenti d'alcuni dotti

Gli Americani traggono essi l'origine

(1) *Servatus Gallens, Dissert. in Herculem Magusanum*, nelle sue *Dissert. de sibilis carumque oraculis*, Amst., 1688, in 4.^o

loro dai Chananei usciti dalla Palestina? — Ragioni median-
ti le quali si vuol provarlo.
Obbiezioni.

scrittori, che si sono applicati a disotterrarla, non hanno per anche potuto trarla dalla profonda oscurità in cui si ritrova. Sicecome vi sono antori che hanno voluto farli discendere da' Chananei usciti dalla Palestina, così noi siamo in obbligo d' esaminar qui tal sentimento.

Cade in acconcio d' osservare alla bella prima non esser d' accordo tra loro quei medesimi che difendono quest' opinione, intorno alla maniera onde avvenne siffatto trasporto. Vogliono alcuni⁽¹⁾ che i Chananei, essendosi imbarcati sopra legni sidonii, fossero dalla tempesta balzati dal Mediterraneo nell' Oceano, e di là nell' America. Altri⁽²⁾, avendo fatto riflessione che un tal tragitto era troppo lungo e difficilissimo, amarono meglio di far prender terra ai Chananei, prima nell' Africa, poi alle Canarie, per trasportarli poscia nell' America.

Le prove generali di che servono per antenticare che gli Americani derivano da' Fenicii, sono la conformità dei costumi, della lingua e della religione sì degli uni come degli altri. Il dio de' Messieani è del tutto simigliante al Saturno fenicio e al Moloch degli Ammoniti⁽³⁾. E desso una mostruosa figura fatta di rame, che s' arroventa, e a cui si offeriscono vittime umane. I popoli dell' America hanno ancora un altro costume noto nella Scrittura, e usato altra volta tra i popoli di Fenicia, ed è di saltare sopra il fuoco come per purificarsi mediante la sua fiamma; il che vuolsi essere ciò che la Scrittura chiama *lustrare per ignem*⁽⁴⁾. Le scelleratezze rimproverate già a' Chananei tutte si veggono nel Nuovo Mondo: le impudicizie, gl' incesti, la sodomia, la poligamia, i divorzii; molti di loro adorano il sole e la luna, non altrimenti che gli antichi Fenicii. Eglino si fanno delle incisioni, e accumulano monti di pietre in onore degli dèi, e diceasi ancora esservi stati fra gli Americani dei giganti. Insomma chi s' applicò allo studio della lingua degli Americani vi trovò molte voci conformi alla fenicia ed ebraica favella⁽⁵⁾. Manasse Ben-Israel⁽⁶⁾ osserva che i popoli del Jucatan e di

(1) Ved. l' Escarbot, *Hist. Nov. Franc.* l. 1. c. 3. — (2) *Vide Grot. in Deut.* XVIII. 10; et *Notas Joann. de Laet. Dissert. in Hug. Grot. et aliorum de Orig. gent. americ., et Horn. de Orig. gent. americ.* l. II. c. 5. — (3) Ved. la *Dissertazione sopra Moloch*, relativa al Levitico. (4) *Deut.* XVII. 10; 2. *Par.* XXVIII. 5. — (5) *Horn.* l. II. c. 10. 11. — (6) *Manasse Ben-Israel in libro cui titulus, Specs Israel.*

Acusainil si circoncidono; che altri popoli dell'America lacerano le loro vesti allorchè ricevono qualche trista nuova; che quei di Toton mantengono un fuoco perpetuo sopra i loro altari; che altri non permettono l'ingresso del tempio alle donne fresche di parto; che quelli dell'isola detta Spagnuola credevano che uno non potesse congiungersi senza peccato con una donna che avesse i suoi tempi. Quei della città di Mereiq celebravano il giubileo con gran solennità ogni cinquantesimo anno, assistendo altresì tutti ai sacrificii che si offerivan ciascun sabato nei loro adoratorii; e per legittime cause facevano divorzio dalle loro mogli. Molti popoli del Perù e della Nuova Spagna sposavano la cognata quando moriva senza figliuoli il loro fratello. Tutti questi contrassegni insieme uniti danno un gran peso a tal sentimento; ma la gran difficoltà consiste in sapere in qual guisa abbiano potuto fare i Chananei un sì lungo tragitto, e se veramente lo abbiano fatto.

Il dotto Uezio ⁽¹⁾, antico vescovo d'Avranches, attribuisce in certo modo alla sorte il transito de' Fenicii nell'America. Avendo que' popoli passato di sovente lo stretto di Gades, oggi di Gibilterra, per andare nell'Oceano sopra le coste dell'Africa, o dell'Europa, s'innoltrarono fino sotto la linea; ed essendosi abbandonati ai venti che soffiavano di continuo dall'oriente all'occaso, furon sospinti fin nell'America. Allettati da sì bel paese, e temendo una disastrosa navigazione per il ritorno, spirando quasi sempre venti contrarii, quivi fermarono la lor dimora, nè mai più se n'ebbero nuove nella primiera lor patria.

Ornio ⁽²⁾ sostiene che i Fenicii fecero più siate il viaggio dall'Africa e dalla Spagna sino all'America: mostrando con Strabone che quei popoli solcarono con lunghi viaggi l'Oceano Atlantico; e osserva collo stesso scrittore che Eudosso, nel navigare che fece dal golfo Arabico nell'Etiopia e nelle Indie, vide nell'Oceano Etiopico la prora d'un naviglio fenicio ch'era vi naufragato, distinguendola dalla testa di cavallo; e i mercadanti di Gades riconobbero ch'essa apparteneva ad una di quelle piccole barche di che valevansi per la pesca. Gli antichi scrittori dicono

(1) *Incl., Demonstr. Evang., prepos. 4. art. 6.* — (2) *Horn. loc. cit. c. 5.*

che i Fenicii corsero tutti i mari con la lor flotta. Ornio pretende che il giro dell'Africa fatto da Annone cartaginese fosse più malagevole che non il viaggio dall'Africa nell'America. Difende Acosta che può farsi il viaggio dalle isole Fortunate all'America in quindici giorni col favor di un buon vento. Certa cosa è che i Fenicii frequentarono le isole Fortunate, e chi impediva loro d'innoltrarsi sino nell'America, o pensatamente, ovvero per caso? Læzio⁽¹⁾ fa presso a poco le stesse osservazioni. I Fenicii passarono dall'Africa alle Canarie, dalle Canarie alle isole Azore, e di là nell'America; anzi Ornio pretende che il nome di *Canarie* sia formato da quello di *Chananei*, come già sopra si disse.

Il medesimo autore⁽²⁾ non si contenta d'aver mostrato che il tragitto de' Fenicii nell'America fu possibile, ma ingegnasi di far vedere che fu reale e veramente avvenuto, e per ben tre volte in altrettanti viaggi diversi. Il primo fu fatto, dic'egli, al tempo degli Atlantidi, discendenti dal famoso Atlante, i quali viaggiarono in tutto l'Oceano chiamato col nome loro *Oceano Atlantico*, e i quali, solcando tutti que' mari, s'abbatterono finalmente alle isole del Nuovo Mondo, da essi chiamate col nome d'*Atlantiche*. Sotto questo nome venne conosciuto tal paese da Platone⁽³⁾, che appreselo da' sacerdoti egizii, depositarii di quanto v'era di più nascosto nell'antichità. Diodoro di Sicilia⁽⁴⁾ ha confuse queste isole colle Canarie. Il nostro autore congettura che il diluvio di cui hanno gli Americani conservata la memoria è quello dell'isola Atlantica, della quale parlavano i sacerdoti egizii, dicendo che quell'isola era stata sepolta un giorno e una notte sott'acqua.

Il secondo viaggio de' Fenicii nell'America⁽⁵⁾ è il menzionato da Diodoro in questi termini: « Ne' più antichi tempi essendosi i Fenicii dati a navigare di là dalle colonne d'Ercole, furon portati dalla forza de' venti nelle parti le più remote dell'Oceano; e, dopo essere stati agitati molti giorni dalla tempesta, giunsero finalmente in un'isola dell'Oceano Atlantico discosta dalla Libia verso occidente per un tratto di più giorni di navigazione, ove

(1) *Lact. Obser. 1. in Breverodi sententiam.* — (2) *Horn., ibid. c. 6.* —

(3) *Plato in Timæo et in Critia.* — (4) *Diodor. l. v.* — (5) *Horn., lib. cit. c. 7.*

trovarono una terra fertile, fiumi navigabili e sontuosi edifizii. Per questo mezzo ebbero i Cartaginesi e i Tirreni notizia di quelle terre; e siccome i Cartaginesi si vedevano sovente da' Tirreni e dai popoli della Mauritania attaccati, allestirono una flotta, e, passato lo stretto di Gades, menarono una colonia in quella regione nuovamente scoperta, tenendo la cosa sommamente segreta; con idea di ritirarvisi un giorno se mai venissero dai loro nemici costretti ad abbandonare la città che abitavano. Dicono altri che i Cartaginesi essendo capitati a caso a quell' isola, molti vi si ricoverarono senza aspettare gli ordini de' magistrati, ciò che fu susseguentemente vietato sotto pena di morte, acciò il popolo non lasciasse affatto a poco a poco la città per cercare altrove nuove abitazioni⁽¹⁾ ».

Un altro viaggio de' Fenicii nell' America è quello delle flotte di Salomone, o ch' esse partissero dal Mediterraneo, come alcuni credettero⁽²⁾, o dal mar Rosso, come comunemente si pensa; certa cosa è che poterono fare in tre anni il tragitto dell' America: e la somma sapienza onde Salomone era fornito non permette di dubitare ch' ei non sapesse la situazione d' una parte del mondo così considerabile e ricolma di maraviglie qual è l' America. È noto che molti versati interpreti⁽³⁾ pretesero che la flotta di Salomone andasse in quel paese. Colombo vi trovò delle miniere e caverne profondissime, donde diceasi che veniva l' oro della flotta di quel principe. — Ecco le principali ragioni che si adducono per provare che i Chananei, scacciati dalla Palestina da Giosuè e dagl' Israeliti, si ritirarono primieramente nell' Africa, passando poscia nell' America. Sopra di che convien fare alcune riflessioni.

1.^o Non sembra in verun modo possibile che i Chananei, usciti dai porti di Sidone colle loro donne e figli, potessero esser condotti dall' impetuosità de' venti sino all' America, essendo simil tragitto troppo lungo e difficile; e quando le loro navi fossero state tanto forti per resistere all' agitazione e alla malagevolezza di sì lunga navigazione (ciò che non dee supporci nei legni di quei

(1) *Diodor. lib. v. c. 19.* — (2) *Hern., ibid. c. 8.* — (3) *Vatab., Arias Mont., etc.*

tempi), non è tampoco credibile che quei popoli avessero caricate sopra i loro navigli bastevoli provvigioni per un sì lungo viaggio. Noi parliamo qui moralmente, e senza supporre miracoli, perocchè niente ci obbliga a riconoscervene; e chi ci dà dei sistemi sulla trasmigrazione de' Chananei, non ragiona di questo avvenimento che giusta l'ordine naturale delle cose.

2.^o Noi conveniamo che in rigore il tragitto dall' Africa nell' America non è impossibile, ma sosteniamo non esservi veruna prova sicura che i Fenicii o gli Africani vi sieno mai penetrati. Quanto disse Platone dell' isola Atlantica può essere che non sia favoloso; ma come distinguere il falso dal vero in una narrazione talmente incerta quanto quella del detto filosofo? L'isola mentovata da Diodoro di Sicilia non è sicuramente se non una delle Canarie, ove punto non dubitasi essere penetrati i Fenicii; ma passa un gran divario tra le Canarie e l'America. In somma, non è conveniente fondare la certezza d'un fatto sopra una cosa tanto ambigua quanto il luogo ove andava la flotta di Salomone; e quando si concedesse che la flotta di quel principe fosse andata in America, ne seguirebbe per questo che l'America fosse stata popolata dai Fenicii avanti e dopo tal viaggio? Resta dunque almeno assai dubbioso che l'America sia stata popolata nel principio dai Fenicii, e anche più dai Chananei usciti dalla Palestina per isfuggire Giosuè, o l'esercito ebreo.

Se i Chananei abbiano mai abbandonato il loro paese. — Difficoltà che si fanno in tale argomento. Risposta a queste difficoltà.

Non manca eziandio chi sta in forse se i popoli della region chananea colpiti d'anatema abbandonassero mai il lor paese per sottrarsi alla vendetta di Dio e alle armi degli Ebrei, esprimendosi sopra ciò la Scrittura in una forma che lascia la cosa non poco ambigua. *Molto tempo durò la guerra che fece Giosuè contro i re chananei: non vi fu città che si arrendesse, eccetto gli Enei abitatori di Gabaon. Tutte le altre città furon prese per forza: imperocchè la sentenza del Signore era stata che s'indurissero i loro cuori, e facesser guerra contro Israele, e andassero in rovina, e non meritassero alcuna pietà, e perissero, come aveva ordinato il Signore a Mosè⁽¹⁾. Il che sembra ben chiaro contro chi vuole che una parte*

(1) Jos. xi. 18 et seqq.

de' Chananei si sieno salvati. Trovasi questo racconto perfettamente corroborato dalla storia. Di tutti i popoli chananei non fuvene pur uno che non sostenesse la guerra contro Mosè, e di poi contro Giosuè. Gli Amorrei furono vinti da Mosè di là dal Giordano⁽¹⁾. Gli Evei, i Chananei, i Pherezei, i Jebusei, gli Etei e gli Amorrei, ovvero una parte di questi popoli, si trovarono nell'esercito confederato di Jabin⁽²⁾ e degli altri re collegati contro Israele, che rimasero vinti da Giosuè. Gli Enacini, che abitavano le moutagne d' Ebron e sue vicinanze, restarono parimente sconfitti⁽³⁾. Adonisedec, re di Gerusalemme, o de' Jebusei, era il conduttore dell'armata de' cinque re che vennero ad attaccare Gabaon, i quali furon tutti trucidati dai loro soldati⁽⁴⁾. Finalmente Giosuè ei numera trentun re da lui sottomessi, gli Stati de' quali divise tra gl' Israeliti⁽⁵⁾. Eran costoro i re degli Etei, degli Amorrei, dei Chananei, dei Pherezei, degli Evei e de' Jebusei, com'egli nell'istesso luogo lo nota. Annovera in ultimo questo generale i Gergesei tra i popoli dagli Ebrei vinti e soggiogati, nel ragionamento che tenne alla sua gente qualche tempo prima che morisse⁽⁶⁾. Ci si mostri una contrada, una città che siasi trovata derelitta, e che gl' Israeliti occupassero senza combattere; se ne troverà bensì ove i Chananei si mantennero malgrado tutti gli sforzi del popolo ebreo. Non era forse in certo modo una necessaria disposizione de' disegni di Dio che quei popoli restassero in paese acciò tutti si trovassero involti nel castigo di quelle scelleratezze onde avevano colmata la misera, e distrutti fossero sotto il cielo, come avevano il Signore comandato e predetto?

Ma può risponderci a queste ragioni che non pretendesi già che popoli interi si partissero tutti in una volta e andassero in altre provincie, dimodochè alcuno non ne rimanesse della medesima razza nella stessa regione. Abbiamo osservato che probabilmente una parte de' popoli chananei avea di già abbandonata la patria avanti l'arrivo di Giosuè. Altri la lasciarono nelle guerre che fecero loro, e se ne videro forse parimente di quelli che abbandonarono le proprie abitazioni anche dopo la di lui

(1) *Vide Num. xxi. 21 et seqq.* — (2) *Jos. xi. 3.* — (3) *Ibid. v. 21.* —

(4) *Id. x. 25.* — (5) *Id. xii. 9 et seqq.* — (6) *Id. xxiv. 11.*

morte. Sarebbe temerità voler determinare il tempo di queste trasmigrazioni, non avendolo fatto la Scrittura; ma si può forse resistere all'evidenza di queste parole di Dio a Mosè: « Manderò dinanzi a voi le vespe, che scacceranno i vostri nemici, e daranno loro la fuga⁽¹⁾? » promessa replicata in diversi luoghi⁽²⁾, e della quale Giosnè⁽³⁾ e l'autore del libro della Sapienza ci mostrano l'esecuzione, come d'un reale avvenimento: « Valicaste il Giordano, e vi consegnai nelle mani Gerico e gli Amorrei, i Pherezei, i Chananei, gli Etei, i Gergesei, gli Evei ed i Jebusei; e inviando avanti a voi i calabroni, fugai questi popoli dalle loro terre. Vi ho dato in mano due re amorrei, ma non gli avete vinti nè col vostro arco nè colla vostra spada⁽⁴⁾ ».

Mandò Iddio senza dubbio ad effetto quanto aveva promesso agl'Israeliti in ordine a quei popoli, nella foggia precedentemente annunziata, scacciandoli a poco a poco: *paulatim atque per partes*; ed esegui le sue promesse, non solo verso i due re Sehon ed Og, come pare che dir voglia il testo di Giosnè, ma eziandio rispetto agli altri Chananei, come dimostralo Mosè nell'aringa pronunziata poco prima di morire, e qualche tempo dopo la sconfitta dei due re amorrei⁽⁵⁾, nella quale ripeté le stesse promesse che aveva fatte agl'Israeliti nel campo del Sina quarant'anni avanti. Quindi non è da stupirsi se non veggonsi città e contrade in un tratto derelitte dai loro abitatori, essendo seguita a lungo andare e con lentezza la detta emigrazione.

Per questa ragione vedesi sotto Giosnè sì gran numero di re chananei, de' quali non ve n'ha uno contro cui non dovesse combattere quel generale. In quel modo che i Gabaoniti si separarono dagli altri Evei per fare il loro accomodamento con gl'Israeliti, così altri privati, del numero de' Gergesei o de' Jebusei, poterono risolversi a prender la fuga, mentre che i loro compatriotti stavano nel paese facendo la guerra contra il popolo di Dio. Le città abbandonate da' primi venivano tosto occupate da altri Chananei, i quali, avendo indurato il cuore, non vollero profittare del tempo conceduto loro da Dio

(1) *Ex.* xxiii. 28. — (2) *Deut.* vii. 20. 21. 22. — (3) *Jos.* xxiv. 11. 12. — (4) *Sup.* xii. 8. — (5) *Deut.* vii. 20. 21. 22.

per fare frutti di penitenza. La Provvidenza, che d'ordinario si serve delle pubbliche calamità per operare sì grandi e stupendi effetti ne' popoli, nelle nazioni e nelle intere provincie, volle valersi dell'ingresso degl'Israeliti nella Terra Promessa per disperdere in diverse parti i Chananei, e principalmente nelle isole del Mediterraneo e nell'Africa, ove fondarono Stati cotanto famosi, popolando quelle terre per innanzi incolte, o almeno poco cognite e scarsissime di gente. Questo è quanto a noi sembra più verisimile nella quistione che abbiamo trattata, riserbandoci ad esaminare in un'altra dissertazione il sentimento che vuole che dagli Ebrei traggano l'origine loro gli Americani⁽¹⁾.

(1) Vedasi la *Dissertazione sul paese ove si ritirarono le dieci tribù*, relativa agli ultimi due libri del Re.

DISSERTAZIONE

SULLA FERMATA

DEL SOLE E DELLA LUNA

PER COMANDO DI GIOSUÈ (*)

Prevenzioni di alcuni scrittori contro il prodigio della fermata del sole e della luna. Alcuni ne diminuiscono la grandezza.

Non c'è testo nella Scrittura di cui non facciasi abuso, e che non prendasi in senso contrario al vero, tosto che uno ha in cuore di volersi distinguere con singolarità d'opinioni, o scansare l'autorità de' miracoli. Il prodigio del ritardo del sole e della luna al comando di Giosuè vien espresso ne' libri santi in una maniera così precisa e tanto chiara, ch'egli è un lambiecarsi il cervello e stravolgere il testo il non riconoscervi un vero prodigio. Vi son pertanto scrittori i quali, per una prevenzione che reca stupore, non vogliono ravvisarvi nulla di singolare, dandogli spiegazioni che tutta ne distruggon la forza, e quanto ha di maraviglioso n'escludono. L'hanno pur fatto con tanto poca circospezione certuni, che in volendo menomare la grandezza del miracolo, e togliere le difficoltà che racehiude, ne fanno nascere di maggiori, e cadono in altri imbarazzi donde non possono uscire; e in vece d'un vero miracolo, che a noi voglion sottrarre, ce ne porgono loro mal grado ben molti d'inutili e incomprendibili.

Trovansi alcuni⁽¹⁾ che credettero non essersi fermati il sole e la luna, ma che solamente aveano progredito con meno di velocità. Notano i detti scrittori che Giosuè non disse assolutamente: *Sole, fermati*, ma soltanto: *Sole, taci*⁽²⁾, cioè, secondo il parafraste caldeo: *Sole, ritarda il tuo corso*⁽³⁾; e in oltre il testo non dice che il sole

(*) La sostanza di questa dissertazione è del p. Calmet.

(1) *R. Levi Ben Gherson*. — (2) *Josue* x. 12. שמש בגבעת דום: —

(3) שמש בגבעת ארדית.

rimanesse detto fatto in quiete, ma che *fermossi in mezzo al cielo*, e non affrettossi per un giorno intero di tramontare⁽¹⁾. Così porta il libro de' Giusti citato da Giosuè.

Ma chi non sa che in ebreo *tacere* significa stare immobile, riposarsi, trattenersi? Si TACCIANO come una pietra, dice Mosè⁽²⁾; e s. Girolamo tradusse: « *Rimangano immobili come una pietra* ». E il Salmista⁽³⁾: *Egli trattenne la tempesta nel SILENZIO*; — « egli ha fermato la tempesta ». E Geremia: *La figlia dell'occhio vostro non si TACCIA*⁽⁴⁾, cioè « la pupilla del vostro occhio non cessi di versar lagrime ». E Habacuc: *Guai a colui che dice al legno*, « *Svegliati* »; e alla pietra TACITURNA « *Levati su* »⁽⁵⁾. Adoperano eziandio i profani consimili espressioni: *statua TACITURNIOR*, disse Orazio; e *luna SILENS*, in Plinio⁽⁶⁾, dinota la luna in fine della sua declinazione, allorchè non tramanda più luce. Il profeta Habacuc⁽⁷⁾, alludendo a sì felice avvenimento, dice in una maniera chiarissima che *il sole e la luna si fermarono nelle loro case*. E l'autore dell' Ecclesiastico, parlando di Giosuè, dice pure: *Il sole non si è forse fermato al cenno della sua mano, di modo che un giorno fu tanto lungo quanto due altri*⁽⁸⁾? Il Divino Spirito, con queste diverse espressioni, pare che abbia voluto prevenire qualunque obbiezione, e confutare anticipatamente tutte le false spiegazioni con cui si è tentato d'oscurar questo passo. E quando anche si concedesse che il testo non dice un riposo assoluto e totale nel sole e nella luna, che mai vi profitterebbero i nostri avversarii?

Il rabbino Mosè Maimonide⁽⁹⁾ non si contenta di sminuire la grandezza del miracolo, ma totalmente lo nega. Giosuè, nella preghiera che fece al Signore di ratte-

Negano altri totalmente il prodigio. Opinioni di Mai-

(1) *J. 13*: « *וַיַּעַמְד הַשֶּׁמֶשׁ בְּחֶזֶק הַיָּמִים וְלֹא אָזַל מִמָּוֶת כִּי־מֵת* » — (2) *Ex. xv. 16*: « *Fiant immobiles quasi lapis* ». — (3) *Ps. cvi. 29*: « *Statuit procellam ejus in auram* », « *לְדָמָה* ». — (4) *Thren. ii. 18*: « *Neque taceat pupilla* » (Hebr.: *filia*) *oculi tui*. *Vide et iii. 49*. — (5) *Habac. ii. 19*. — (6) *Plin. l. xvi. c. 39 et alias*. Si conosce il famoso « *TACITÆ per amica silentia luna* » di Virgilio (*Æn. ii. 256*) che ha tanto imbarazzato i comentatori e che fu spiegato in tante maniere. Si può anche mettere insieme a questi esempi il « *TACITO latentia celo* » del terzo libro dell' Eneide, verso 515. — (7) *Habac. iii. 11*: « *Sol et luna steterunt in habitaculo suo* ». — (8) *Eccli. xlvii. 5*: « *Annon in iracundia ejus impeditus est sol, et una dies facta est quasi duo?* » « *Ὁὐχὶ ἐν χυρὶ αὐτοῦ ἀνέποδισι* » (*Alex.: ἐνποδισθῆ*) « *ἡ λῆις*, κ. τ. λ. — (9) *Maimon. More Nebochim, part. ii. c. 35*.

monide, di
Grozio, di Spi-
nosa, di Pei-
rera, di Cle-
rico.

nere il sole e la luna fino a tanto che de' suoi nemici vendicato si fosse, altro non intese, al fantasticar di costui, se non esporci una cosa semplicissima e comune, dimandando puramente che Dio gli desse comodo di sconfiggere i suoi nemici prima che giugnese la notte, come se avesse detto in forma di preghiera o di desiderio: Sole, non possa tu tramontare fin che noi non ci siam vendicati de' nostri nemici! Esaudi la sua orazione l'Altissimo, non però come noi l'intendiamo, fermando effettivamente il sole e la luna, e dando a questo giorno una durata fuori del consueto; ma bensì consegnando nelle di lui mani i suoi nemici, e concedendogli una vittoria sì compiuta e perfetta, che non gli abbisognò di desiderare una più lunga giornata per interamente distruggerli, mentre, prima che il giorno finisse, i cinque re coi loro eserciti rimasero in tutto e per tutto tagliati a pezzi. Favorisce palesamente Vatablo sì strana opinione qualora espone con parafrasi tale la supplica di Giosuè: « Non permettete, Signore, che la luce del sole e della luna ci manchi avanti la totale sconfitta de' nostri nemici ».

Grozio è a nu di presso dello stesso parere; anzi vorrebbe tirar dalla sua l'autore dell'Epistola agli Ebrei atteso il suo silenzio sopra un tal miracolo. Per vero dire, nel catalogo delle azioni miracolose e degli effetti straordinarii della fede degli antichi patriarchi, non dice s. Paolo una parola del sole e della luna arrestati da Giosuè⁽¹⁾, quantunque parli di molti altri prodigi meno rimarcabili di questo, come della caduta delle mura di Gerico e della ricompensa della fede di Raab. Aggiugne Grozio che quando dicesi nel libro di Giosuè che in questa occasione Dio obbedì alla voce d'un uomo⁽²⁾, non dee intendersi d'un' obbedienza di soggezione, come se Iddio al comando di Giosuè avesse fermato il sole e la luna; ma solamente che Iddio allora combattè in favor d'Israele, e comunicò al suo popolo il vigore necessario per inseguire e trucidare in sì poco tempo un'armata così numerosa. Tutto questo può dirsi con molto di probabilità, conchiude il sopracitato scrittore, benchè non sia impossibile a Dio di rattenere il corso del sole, o di

(1) *Hebr.* xi. 30. 31. 32. — (2) *Jos.* x. 14: « *Obediente Domino voci hominis, et pugnante pro Israel* ».

farlo novellamente sull'orizzonte apparire dopo essere tramontato, mediante il riverbero di qualche nuvola.

Spinosa⁽¹⁾ è ben più ardito di Grozio, riducendo quasi a nulla tutto il prodigio con dire che Giosuè e il suo esercito, pochissimo istruiti de' segreti della fisica e dell'astronomia, s'immaginarono falsamente che il sole si fosse fermato, non sapendo che la grandine, onde l'aria trovavasi allora ricolma, poteva fare una refrazione de' raggi del sole maggiore del solito. Era Isaia, soggiugne, in un consimile errore allorchè sosteneva che il sole fosse retroceduto dieci linee nel quadrante di Acas, per non sapere ciò che potevano produrre i paregli.

L'autore de' Preadamiti⁽²⁾, altro famoso inventore di ripieghi per la spiegazione degli effetti più stupendi narrati dalla Scrittura, insegna che il ritardamento del sole sotto Giosuè non è già quello che si dà taluno ad intendere, mentre non fa se non un semplice splendore che dopo il tramonto del sole si fè vedere per lungo tratto nell'aria sopra la Palestina, o puramente sopra Gabaon e le valli circonvicine, ove i nemici studiavano di salvarsi, il quale diè al generale tempo sufficiente per distruggerli tutti. Suppone costui che il sole fosse vicino a tramontare quando Giosuè dissegli che si fermasse. Tramontò infatti al suo solito l'astro del giorno, ma si continuò a vedere, dopo che fu sparito, una luce simile a quella del sole, cagionata dal riverbero de' suoi raggi contro le montagne di Gabaon. Durò tal fulgore per alcun tempo, e fu seguito da un'altra luce men viva e men forte, somigliante a quella della luna, che comparve principalmente sulla valle di Aialon. Ecco come egli pretende giustificare il detto della Scrittura, che questo giorno ne valse due, nè se ne vide altro giammai di più lungo: *Non fuit antea nec postea tam longa dies*⁽³⁾.

Giovanni Clerico ha riunite e adottate tutte queste opinioni con le lor prove nel suo Comento sopra Giosuè, ed ha sopravanzato ancora gli autori testè citati, sostenendo francamente che il sole non si fermò, ma parve semplicemente che si fermasse. Egli s'ingegna di provarlo, 1.º perchè, secondo tutti i migliori astronomi, è

(1) *Tract. Theologici-Politici*, c. 2. p. 22, et c. 6. — (2) *Lib. IV. c. 6.* — (3) *Jos. X. 14.*

la terra e non il sole che gira, ond'ella avrebbe dovuto fare ciò che da Giosuè al sole si attribuisce; 2.^o in rigore non potè apparire che il sole si trattenesse sopra Gabaon, per non essere questa città situata sotto di lui, ma sibbene al settentrione del tropico del cancro; 3.^o un affare di tanto picciola importanza quanto la sconfitta de' Chananei, accaduto oggi piuttosto che domani, non era motivo che meritasse un miracolo di questa fatta: Dio non è così prodigo di maraviglie che voglia scuovolgere l'ordine della natura per una cosa di sì poco rilievo; 4.^o è poi questo racconto tratto da un'opera poetica intitolata il *Libro de' Giusti*: or ben si sa che i poeti hanno in costume d'usare uno stile ampolloso, enfatico ed iperbolico; 5.^o l'autore di tal poema volle con simiglianti esagerate espressioni dimostrare che il sole e la luna sembrarono essere tramontati in quel giorno più tardi del solito, sia perchè i raggi di que' due luminari, avendo sofferto qualche refrazione, si fecer vedere sull'orizzonte anebe dopo essere scomparsi, come succede nella Laponia, ove il sole continuamente rischiarà, e dove mirasi sempre la sua luce nel solstizio d'estate, quantunque colà come altrove nasca e tramonti; o sia che per virtù di Dio o degli Angeli comparisse sull'emisfero qualche corpo luminoso che supplisse alla luce del sole e della luna, i quali continuarono il consueto loro corso.

Risposta agli argomenti ed alle obbiezioni di quelli che negano il prodigio. — La sola testimonianza degli autori sacri basta per accertare la verità del prodigio. Non si può trarre alcuna conseguenza in contrario dal silenzio dell'autore dell'Epistola agli Ebrei.

Tutti gli autori de' quali ora riferimmo i sentimenti si sono presi una inutilissima briga, se persuasi non sono della verità della storia di Giosuè e della infallibilità dei libri santi, essendo superfluo di perder tempo a confutare, o a spiegare sensatamente ciò che non merita niuna eredenza; e se sono persuasi della divinità e della verità delle sacre Scritture, il lor travaglio è vieppiù infruttuoso, perocchè, se non dicessi che i sacri scrittori han conspirato a ingannarci, mostrandoci una cosa per un'altra, ogni qualvolta essi ci hanno parlato di questo avvenimento, è forza confessare che lo eredettero un vero miracolo, e intesero di persuadercene: laonde è molto fuor di ragione che ci si voglia far credere, contro la testimonianza d'autori sacri, non esserci qui alcun prodigio. Ma questo appunto sostengono Peirera e Spinoza, avendo tanto ardire di asserire che Giosuè e tutto il

popolo, poco istruiti de' segreti della fisica e della astronomia, presero per miracolo ciò ch' era un puro effetto della refrazione della luce del sole o d' un pareggio. Quanto a loro, come più versati degli antiebi, hanno ben saputo sopra ciò disingannarsi; e malgrado i termini dell' originale, che presentano l' idea d' un vero portento, non ve lo vogliono riconoscere, e riformando la narrazione d' un autore contemporaneo, che scrivesse ciò che vide e quello di che un esercito intero e tutto un paese furono testimonii, presumono di saper meglio quel che allora seguì che il medesimo Giosuè. In ultimo, per difendere la loro ipotesi, sono costretti a confessare che lo Spirito Santo, che animava il capitano del popol di Dio, non solamente lo lasciò nell' errore rispetto ad una cosa di tanta conseguenza, ma che ispirollo altresì per tramandare ai posteri una falsità la quale non avea per fondamento che la sua ignoranza e un fenomeno da lui mal compreso.

S' esaminì tutto il racconto di Giosuè, e il passo del libro de' Giusti citato nella sua storia; leggasi Habacue e l' autore dell' Ecclesiastico; s' interrogbino tutti gli Ebrei e tutti i Cristiani che hanno letto finora codesto avvenimento⁽¹⁾: i soli termini ond' egli è concepito hanno fatto nell' animo di ciascheduno un' impressione sì naturale e tanto uniforme, che non trovasi ebbernessia di buona fede che non l' abbia preso come uno de' più gran prodigi enunciati dalla Scrittura. Pretendere che questo racconto sia tratto dal libro de' Giusti, il qual era, a detta loro, un componimento poetico, è asserire una cosa indubitabilmente falsa, e un' altra incertissima. È incertissimo che il libro de' Giusti fosse un poema; era piuttosto una storia di quanto era accaduto di più memorabile ai più illustri personaggi della nazione ebraica. Non può affermarsi senza temerità che un libro che non abbiamo, che mai non si è veduto, e di cui non si tiene che un piccol frammento, fosse un libro poetico, scritto in uno stile gonfio e figurato. Quando anche il frammento che a noi si cita fosse in verso, ne seguirebbe forse che tutta l' opera fosse dell' istessa natura? Mosè non ha egli mescolato de' versi nella sua opera scritta in prosa? E quando

(1) *Vide Dissert. Natal. Alexand. de admirabili statione solis, imperante Josue.*

fosse in versi e in figurato stile, ne verrebbe per avventura in conseguenza di dover prendere le sue espressioni come iperboli sforzate, e racconti da spiegarsi necessariamente in un senso affatto diverso da quello che all' intelletto presentasi? E in ultimo assolutamente falso che la narrazione del ritardo del sole sia tratta dal libro dei Giusti: non allegasi mai il passo d' un libro per provare lo stesso passo; or citasi qui il libro de' Giusti unicamente per appoggiare il racconto di Giosuè: quindi è incontrastabile che se il libro di Giosuè attesta che veramente il sole fermossi, il libro de' Giusti dee per necessità dirne altrettanto; e vicendevolmente se quello dei Giusti narra il miracolo, narralo ancora quello di Giosuè: altrimenti sarebbe inutile d' allegarlo. Basta porre al paragone le due testimonianze per dar giudizio della loro conformità.

È noto esservi certe occasioni nelle quali usano gli autori sacri figure, esagerazioni ed espressioni poetiche; ma l' ordine e il concatenamento del discorso manifestano facilmente la intenzione dello scrittore, che rientra nel semplice e naturale racconto dopo avere figuratamente parlato; e un luogo l' altro ne spiega. Dispone ordinariamente lo scrittore alle figure per qualche cosa che precede, ed è ben raro che la figura lungamente sostengasi. Si trovano in essa diversi termini che, non potendo intendersi secondo la lettera, obbligano a far ricorso a congrue spiegazioni; ma qui nulla di simigliante si scorge. Mirando Giosuè i suoi nemici in rotta, prega il Signore di concedergli una compiuta vittoria, e in quell' istante comanda al sole e alla luna di non proceder più oltre, fin tanto ch' egli non abbia fatto de' suoi nemici strage e vendetta. Dice il sacro storico che i due astri effettivamente fermaronsi; e per prevenire la difficoltà che avrebbersi a credere una cosa tanto maravigliosa, cita un altro libro che ne fa un' espressa menzione, conchindendo che *non si vide mai nè vedrassi un giorno sì lungo, per essersi degnato Iddio d' ubbidire alla voce d' un uomo*. Possono richiedersi segni maggiori di un discorso semplice, letterale, istorico e senza veruna figura? La esagerazione e l' iperbole potrebbero esser mai più mal collocate? E il più intelligente lettore non rimarrà egli ingannato, se è

permesso di così nascondere sensi figurati e metaforici sotto le più unite e semplici espressioni?

Non ci sarebbe che la natura della cosa la quale, essendo incredibile, o impossibile, ovvero empia, oppure contraddittoria, potesse obbligare a far ricorso all'allegoria, essendo questa la regola che i Padri e gl'interpreti hanno sempre costantemente seguita e proposta nella spiegazione della divina Scrittura. Ora nella narrazione di Giosuè non v'ha certamente empietà, nè contraddizione, nè tampoco impossibilità. Miracoloso è il fatto, oltrepassando le forze conosciute degli agenti naturali, ma non già la virtù dell'Onnipotente. Se fosse lecito di ricorrere alle allegorie e a stracchiate spiegazioni in tutte le storie che sembrano eccedere la nostra capacità, e di rivocare in dubbio tutti i miracoli, o di ridurli con aerei sistemi e per via d'immaginazione ad azioni puramente naturali, non ci sarebbe più nei libri santi alcun soprannaturale avvenimento esente dalla censura de' pretesi spiriti forti: sicchè Mosè non avrebbe più valicato il mar Rosso, non sarebbe stato dissecato il Giordano, le mura di Gerico non sarebbero cadute, nè Gesù Cristo avrebbe risuscitato Lazaro; e così degli altri.

Se l'autore dell'Epistola agli Ebrei si fosse impegnato a non tralasciare verun de' miracoli dell'Antico Testamento, e che avesse rapportato tutte le maraviglie colle quali Iddio ricompensò la fede degli antichi patriarchi, sarebbe indubitabilmente d'un gran peso il suo silenzio circa il fatto di cui ora parliamo, e forza sarebbe confessare che l'omission volontaria di questo solo miracolo, mentre che tutti gli altri si riferiscono, potrebbe, almeno rispetto a noi, derogare alla sua certezza. Ma ben si sa che l'Apostolo nella sua Epistola non tocca che leggermente e di passaggio i prodigi operati dai patriarchi, raccontando solamente un picciolissimo numero di fatti. Di tutta la vita di Mosè non sceglie che pochissime azioni, senza far parola delle piaghe d'Egitto, nè di tutti i miracoli da lui operati nel deserto; non nomina tampoco Giosuè; non dice niente del transito del Giordano, nè della conquista di Terra Santa. In somma, come non può conchiudersi cosa alcuna contro gli antichi patriarchi perchè questo Apostolo non ha notato la maggior parte delle loro gran gesta,

così il suo silenzio niente pregiudica al prodigio che qui ora si esamina, e reca stupore come Grozio si sia perduto in addurre sensatamente una prova di simil fatta.

L'incerta ipotesi di un preteso splendore non può distruggere il prodigio indubitato del ritardo reale dei due astri nel loro corso.

Gli autori che ora impugniamo fanno il forte della loro ipotesi in un preteso splendore comparso dopo il tramonto del sole, e preso dagli Israeliti per la luce di quell'astro: il che fece credere al popolo che il sole avesse tramontato molto più tardi quel dì che non gli altri giorni. Il loro sentimento non è uniforme intorno alla cagione di tal fulgore. Vuole Spinosa che fosse prodotto dalla refrazione dei raggi del sole nella gragnuola, di cui suppone che l'aria fosse allora ricolma. Suppone Grozio una nube sull'orizzonte, contro cui riflettendo i raggi, ripercotevano nelle montagne vicine. Peirera e Clerico, senza entrare nell'esame della causa che produeva lo splendore, credono che questo si facesse vedere sul terreno delle vicinanze di Gabaon dopo il tramonto del sole.

Io non contendo ai prefati scrittori la possibilità della loro ipotesi: i pareggi, i riverberi della luce del sole su certe parti della terra anche dopo il suo tramonto, non sono nè impossibili nè miracolosi. Noi l'esperimentiamo continuamente nella luce che ci tramanda la luna, la quale altro non è che quella del sole da lei ripercossa sopra la terra: una densa nuvola può fare a proporzione rispetto a noi il medesimo effetto. Io non impugno che la realtà del fatto, e sostengo che ciò non avvenne nel giorno in cui combattè Giosuè coi cinque re, o almeno che noi non ne abbiamo prova veruna; donde conchiudo che non può proporsi senza temerità questo fatto incertissimo affine di distruggerne un altro notato nella più espressa e più precisa maniera. Se si trattasse d'un avvenimento non chiaro, incognito, riferito in termini equivoci e capaci di sensi diversi, io sarei il primo a profittare de' lumi che fossero proposti per ben chiarirlo ed ispiegarlo; ma opporre un dubbio, una ipotesi, una cosa possibile ad un fatto manifesto ed evidente, questo ripugna a tutte le leggi del buon senso. Mi fa saper la Scrittura che il sole fermossi, che Iddio obbedì alla voce d'un uomo, che quel giorno fu il più lungo che si sia mai veduto, e tanto lungo quanto due altri; che il sole e la luna si trattennero nelle loro case: ecco un fatto ben distinto; tutto Israele ne è te-

stimonio; lo stesso Giosuè e quei che sono venuti dopo di lui lo credettero vero e miracoloso. Stiamene qui, e qui attendiamo i nostri avversarii. Per distruggere la credenza di questo fatto dicono essi che un popolo intero credette di vedere il sole sull'orizzonte, benchè non vi fosse, e che può darsi che per la refrazione, o riflessione della luce del sole, le montagne di Gabaon fossero illuminate per qualche tempo dopo il tramonto del sole. Ed io rispondo, senza prendermi briga della ipotesi proposta, essere impossibile che tutto un popolo creda vedere il sole quando nol miri; sia pur esso ignorante tanto quanto si voglia nell'astronomia, non è necessario d'aver studiato per vedere il sole sull'orizzonte, e per sapere se un giorno in cui siasi stato sempre desto, abbia durato al doppio d'un altro dì.

Suppongono falsamente i memorati scrittori che Giosuè comandasse al sole di fermarsi allorchè trovavasi nella sua declinazione e vicino all'ocaso. La Scrittura al contrario insinua che ciò avvenne verso il meriggio e in mezzo al corso del sole. Giunto Giosuè di buon mattino dinanzi a Gabaon, dopo aver marciato tutta la notte da Galgala⁽¹⁾, investì con vigore il nemico, lo mette in fuga, e l'incalza per l'erta di Bethoron, guidandolo combattendo sino ad Azeca e Maceda. « Trovandosi i nemici sulla china di Bethoron, fece il Signore che piovesse sopra di loro una grossa gragnuola di pietre; e allora Giosuè, rivoltosi a Dio, disse: Sole, non muoverti verso Gabaon; e tu, luna, non muoverti verso la valle di Aialon⁽²⁾ ». Fu dunque tra Bethoron e Gabaon che Giosuè porse la sua supplica a Dio; era Bethoron situata all'occidente, e Gabaon all'oriente. È però necessario sapere qual fosse la distanza di questi due luoghi: imperciocchè quanto ad Azeca e Maceda gl'Israeliti non vi giunsero se non dopo il miracolo e la preghiera di Giosuè, essendo queste due città più distanti che non Aialon e Bethoron.

Era Gabaon quaranta o cinquanta stadii lungi da Gerusalemme verso settentrione. Giuseppe ne' suoi libri delle Antichità⁽³⁾ la pone a quaranta stadii da Gerosolima, e

Quando Giosuè comandò al sole di fermarsi non era già questo astro sul declinare; anzi non era tampoco alla metà del suo corso.

(1) Jos. x. 9: « Irruit Josue super eos repente, tota nocte ascendens de Galgalis ». — (2) Jos. x. 11. 12. — (3) Joseph, Antiqq. l. vii. c. 10.

nei suoi libri della Guerra Giudaica⁽¹⁾ la mette a cinquanta stadii dalla stessa città. Codesto autore dà per ordinario cinque stadii al miglio: così cinquanta stadii sarebbero dieci miglia, o cinque leghe.

Bethoron la Bassa, a distinzione d'un'altra nomata l'Alta, era nelle vicinanze di Gabaon e d'Aialon a cento stadii da Gerusalemme⁽²⁾ sul cammino da questa città a Cesarea, sicchè ella poteva essere a cinque leghe da Gabaon, verso settentrione ed occidente⁽³⁾. Giuseppe la colloca sopra di una collina: di qui nasce che in Giosuè⁽⁴⁾ vien parlato della salita e della scesa di Bethoron. Inseguì Giosuè i nemici su per l'erta, e quando scendevano da quella città, il Signore fece piovere sopra di loro una grandine di pietre che ne uccise un numero molto maggiore di quello che non aveano fatto con la spada gl'Israeliti. Allorchè essi calavano giù per la china, temendo Giosuè che gli scappassero, comandò al sole che si arrestasse: erano adunque quattro o cinque ore al più che davasi la caccia al nemico; e siccome questo fuggiva in rotta dal principio del giorno, così non poteva essere se non circa il mezzodì quando Giosuè, rivolto al Signore, ordinò al sole, che ascendeva dall'oriente verso Gabaon, di fermarsi; e questa stessa città era parimente posta al levante del luogo ove trovavasi il capitano.

Aialon, di cui parla Giosuè nel medesimo luogo, dicendo: *Luna, non ti muovere verso Aialon*, era nella tribù di Dan⁽⁵⁾, all'occidente di Gabaon; variano molto gli autori intorno alla sua situazione, o piuttosto parlano di più città d'Aialon. S. Girolamo pone presso Gabaon

(1) *De Bello* l. II. c. 38. — (2) *Ibid.* c. 27. — (3) Quest'è la situazione che il p. Calmet dà alla detta città nella sua Carta della Terra Promessa incisa dal De-Fer; ma in un'altra Carta della Terra Promessa incisa da Liebaux ci la colloca all'occidente di Gabaon, declinando un poco verso mezzodì, posizione che sembra accordarsi meglio col racconto di Giosuè: giacchè sarebbe egli verisimile che i Cananei nella loro fuga fossero saliti verso Bethoron al settentrione, e discesi quindi verso Azeca e Maceda al mezzodì? Paragonando ciò che dice in diversi luoghi il p. Calmet intorno alla posizione delle due città di Bethoron, pare che *Bethoron l'Alta* debba collocarsi al nord-ovest di Gabaon sulla strada da Gerusalemme a Cesarea, ch'era al settentrione; e *Bethoron la Bassa* al sud-ovest di Gabaon sulla strada da Gerusalemme a Nicopoli, ch'era all'occidente. Veggansi le Osservazioni del p. Calmet sulla Carta geografica della Terra Promessa, e il suo Comentario sopra Giosuè, XVI. 5. Vedi il pure Eusebio e s. Girolamo in locis. — (4) *Jos.* X. 10. 11. — (5) *Id.* XIX. 42; *Judic.* I. 35.

quella di cui parliamo⁽¹⁾; e altrove⁽²⁾ la pianta a due miglia da Emmans o Nicopoli dalla parte di Gerosolima. Convien dunque supporre che Gabaon e Aialon erano presso a poco alla stessa distanza da Gerosolima, all' oriente l' una, e l' altra a mezzogiorno, ovvero tra l' austro e l' occaso del luogo ov' era Giosuè. Vedeva egli il sole che s' avanzava dall' oriente verso Gabaon, e comandagli di non passare più avanti; mirava parimente la luna che andava verso Aialon, e le ordina di trattenersi. Era la luna, a quel che credesi, nel suo declinamento; altrimenti non avrebbe potuto comparir la mattina e avanti mezzogiorno più inoltrata del sole sull' orizzonte.

Dal detto fin qui ne siegue che il giorno non doveva essere molto avanzato nè il sole sul suo declinare quando Giosuè gl' impose di arrestarsi. Può altresì preundersi benissimo secondo la lettera ciò che dice il libro de' Giusti, che *il sole in mezzo al cielo fermossi*; e per verità seguendo la narrazione e scorrendo i luoghi per dove passarono gli Israeliti, e la strada che tennero dopo la supplica di Giosuè, è manifesto che convenne loro camminare ancora più ore. Da Bethoron ad Azeca e a Maeceda doveva esserci più di quattro o cinque leghe, se vero sia, come lo vuol s. Girolamo, che Azeca fosse a nove miglia, e Maeceda a otto da Eleuteropoli verso il settentrione⁽³⁾. Avvisato Giosuè⁽⁴⁾ che i cinque re si erano appiattati in una caverna presso Maeceda, dà ordine a' suoi soldati di chiuderne con grosse pietre la bocca e di continuare a tener dietro all' inimico. L' armata inseguì i Chanaanai ancora per lunga pezza, e quando non se ne videro più nella campagna, ritornossene a Maeceda; e tratti fuori dalla spelonea i cinque re furono appiccati alla vista di tutto l' esercito, e tenuti appesi al patibolo sino al tramontare del sole; indi, levati, fu data lor sepoltura nell' antro medesimo ove erano stati presi. È mai possibile che tutto questo si facesse in così breve tempo quanto i nostri avversarii

(1) Hier. in Epitaph. Paula, col. 663 edit. Bened.: « Ascendit ad Bethoron-Inferiorem ad dexteram aspiciens Aialon et Gabaon ». —

(2) In locis. — (3) Eusebio e s. Girolamo, nel libro *De locis hebraicis*, dicono soltanto che Azeca era tra Eleuteropoli e Gerusalemme, e Maeceda distante otto miglia da Eleuteropoli, ma verso l' oriente; ed è parimente questa a un di presso la posizione data dal p. Calmet a queste due città nelle sue due Carte della Terra Promessa. — (4) Jos. x. 16 et seqq.

pretendono? Diranno per avventura che un pareggio, o uno splendore cagionato dal riverbero del sole, possa durare sette od otto ore dopo il suo tramonto? Ma ciò non sarebbe egli un cadere nella medesima ignoranza della fisica e dell'astronomia che temerariamente vuolsi imputare a Giosuè e a tutto Israele? Ovvero diranno che l'esercito perseguitò i Chananai da Bethoron fin molto al di là di Maceda, e che di là ritornò ad essa città molto prima del cader del sole, e che tutto seguì al favore del lume d'un pareggio, o d'una luce di riverberazione? Ma ciò non è egli un incorrere in una manifesta contraddizione? Che cosa era dunque quel sole che si vide tramontare a Maceda? Finalmente s'ammettano tante riflessioni e refrazioni quante mai si vorranno, il sole agli antipodi non poteva illuminare l'opposto emisfero se non per mezzo di molte successive riflessioni, le quali n'avrebbero infiacchita troppo la luce per farlo comparire come sull'orizzonte. I difensori di questa opinione operano eziandio contro l'interesse della propria lor causa pretendendo che allora il sole fosse verso il suo tramonto: il giorno che doveva restarne a Giosuè, quanto era più corto, tanto minore spazio lasciavagli per terminare la sua impresa.

La premura di Giosuè nel chiedere la prolungazione del giorno è una prova del suo zelo. Il voler prescrivere limiti alla divina potenza e sapienza è una sorgente inesauribile di errori.

Ma dirassi per avventura, che cosa mai obbligava tanto Giosuè di chiedere a Dio l'aumento della durata di tal giorno, mentre ebbero anche molto d'avanzo dopo aver fatto quanto desiderava? A che fare simil preghiera avanti il mezzodì, e quando non eravi niuna ragione di credere che il giorno a lui dovesse mancare? Non è questo in certo modo un tentar Dio, e diffidare di sua bontà? Perchè chiedere a Dio aiuti miracolosi senza la minima necessità? Il Signore ha egli forse in costume d'ascoltare suppliche indiscrete e voti inconsiderati, massime in una cosa importante come questa, trattandosi di sconvolgere tutto l'ordine della natura, e ritenere il movimento degli astri?

La premura di Giosuè in chiedere il prolungamento del giorno in un'ora in cui non pareva necessario di fare una tal dimanda, non è già necessariamente una prova di sua diffidenza, nè l'effetto d'un mal fondato timore, ma bensì un contrassegno del suo zelo e calore in perseguitare i nemici del suo Dio. Trasportato dalla vivezza del suo spirito, e rinvigorito dal suo coraggio, teme di

perdere il frutto di sì bella vittoria; prevedene il pericolo, e chiede che non termini il giorno fintantochè non abbia compiuta così bell'azione, che era opera della mano dell'Onnipotente. Dio, che esaudi con tanta prontezza i suoi desiderii, avevali senza dubbio formati nel fondo del suo cuore, e il Divino Spirito avealo animato a fare simigliante richiesta. Voler prescrivere limiti alla possanza e sapienza di Dio, e farsi giudice delle occasioni in cui egli deve o non deve spiegare la forza del suo braccio per operar maraviglie, è una intollerabile presunzione e una sorgente di errori infiniti. Che bisogno v'era di passare il mar Rosso da una banda all'altra, e fenderne le acque? Bastava spandere un terror panico nell'armata di Faraone per dissiparla. Che necessità di seccare il letto del Giordano, e d'abbattere le mura di Gerico? Sarebbesi potuto passar quel fiume a guazzo di lì a poco tempo quando l'acque fossero state men grosse, e prender Gerico colla forza. Chi sei tu, o uomo, per ragionare in cotesta guisa con Dio? Chi entrò mai ne' suoi consigli e chi penetronne i disegni? Non è egli più conveniente e più sicuro di così ragionare: La Scrittura m'insegna che Giosnè fermò il corso del sole; era dunque utile e necessario per la gloria del Signore che si facesse questo miracolo; senza ciò non sarebbe certamente seguito.

Quantunque non siasi dichiarata la Scrittura intorno alla stagione in cui avvenne il prodigio che fa il soggetto della presente dissertazione, non hanno però gli Ebrei mai avuto d'asserire che accadesse nel solstizio d'estate (1), il quarto giorno del mese *thammus*, che è il quarto dell'anno santo (2) degli Ebrei, corrispondente al nostro mese di giugno. Altri lo collocano nel terzo mese, il primo giorno di una settimana del medesimo mese (3). Usserio, senza determinare nè giorno nè mese, lo pone nell'estate dell'anno primo dell'ingresso di Giosnè in Terra Santa (4), circa cinque o sei mesi dopo il transito del Giordano. Secondo questa ipotesi potrà giudicarsi della lunghezza del giorno di cui parliamo, supponendo, colla maggior parte degli antichi (5),

In quale stagione accadesse il prodigio.—
Ridicola ipotesi di Scam-Tob.

(1) *Vide Rabb. in Seder Olam*, c. 11; *Genebr., Ariam.* — (2) Ciò è detto a distinzione dell'anno civile — (3) *Serar. in Jos. x. qu. 22; Bonfr. in Jos. x.* — (4) *Ussev. ad annum 2553.* — (5) *Sedul. l. 1; Theodoret., qu. 13; Auctor. de mirabil. sac. Script. l. II. c. 4. F. Serar., qu. 22 in Jos. x.*

fondati sul testo espresso della Scrittura⁽¹⁾, che il miracolo seguì verso il mezzogiorno: *Stetit itaque sol in medio caeli*; se ammettessi eh' ci durasse due volte più del solito, potrà attribuirsegli diciotto, venti o ventiquattro ore.

Un autore ebreo nominato *Scem-Tob*, cioè *Buon-Nome*, si è avanzato a dire che Dio in questa occasione ercò nell'aria un nuovo corpo di luce dachè fu tramontato il sole, per supplire allo splendore di quell'astro, e per rischiarare Israele tanto tempo quanto fu necessario per riportare sopra i suoi nemici una compiuta vittoria. Davide Kimchi e suo padre Giuseppe Kimchi credettero che quel lucido corpo fosse la luna, sneeduta al sole per illuminare gli Ebrei. Ma la creazione o la subita produzione d'un nuovo corpo splendente e luminoso è ella forse un minor miracolo che l'arresto o il riposo della luna e del sole? Se si vuole scansare un miracolo, e diminuire il numero degli avvenimenti soprannaturali, perchè invilupparsi in un'altra difficoltà? La Scrittura ha ella per avventura voluto ingannarci dicendoci in tante guise che il sole fermossi nè si affrettò di tramontare, e che finalmente egli non si nascose se non dopo che furono appesi al patibolo i cinque re, dal quale all'ocaso del sole staccati, vennero susseguentemente sepolti? Ove trovasi nel sacro testo un cenno di questo preteso luminoso corpo, ercato dopo il tramonto del sole? A che avrebb'egli allora servito, non comparendo già più nemico veruno nella campagna, e il popolo non essendo ritornato a Maecda se non dopo avere interamente sconfitti i Chananei⁽²⁾?

Risposte ad alcune altre obbiezioni. — Il silenzio degli autori profani non prova nulla.

1.° Si obbietta altresì al nostro sentimento il silenzio degli autori profani, che hanno ignorato un sì memorabile avvenimento. 2.° Dice si esser questo alle regole astronomiche opposto. 3.° Che se il sole si fosse fermato, come noi pretendiamo, lo stesso Giosuè avrebbe avuto motivo di pentirsi della sua dimanda, mentre il suo esercito sarebbe stato esposto ai più cocenti ardori, e, in vece di procurare alle sue truppe un mezzo di proseguire più agevolmente la lor vittoria, le avrebbe poste a repentaglio di venir meno. 4.° Se Giosuè avesse fatto un prodigio quale ci viene rappresentato, bisognerebbe confes-

(1) *Jps.* x. 13. — (2) *Ibid.*, x. 20. 21.

sare che avesse superato Mosè in potere, non avendo questo legislatore fatta mai cosa cotanto stupenda nè sì miracolosa: or questo è contrario alla Scrittura, che rende alla memoria di Mosè la seguente gloriosissima testimonianza, che non comparve in Israele profeta simile a lui, e che abbia fatto i segni e i prodigi operati da Mosè in Egitto e presente tutto Israele⁽¹⁾.

Ma non è meno agevole di rispondere a queste obiezioni che alle difficoltà di sopra proposte. Se gli autori profani e stranieri non hanno parlato di questo avvenimento, non dee ciò recare in ninna guisa stupore, stantchè precede di gran lunga gli scrittori e i monumenti i quali potrebbero darcene contezza; egli è di moltissimo agli autori greci anteriore e ai tempi da essi chiamati storici. Essendo stato il prodigio tanto sensibile quanto ci viene rappresentato, non potè certamente esser da veruno ignorato; tutti i popoli del mondo dovettero avvedersene, imperciocchè avvenne alla presenza di tutto l'universo, e nei due astri esposti alla vista di tutti gli uomini. Ma è egli per avventura necessario che siasene conservata la memoria ne' pubblici monumenti? Quante altre importantissime cose sono rimaste sepolte nella dimenticanza? Chi sa ancora che non sia stato inserito nell'antica storia a noi non pervenuta, o, se pure a noi è giunto tal fatto, siasi trovato involto tra favolose finzioni che lo abbiano sfigurato? come, per esempio, ciò che è stato detto della lunghezza d'una notte, che durò quanto due altre, allorchè Giove visitava Alcmena, e quel che riferisce s. Agostino⁽²⁾, tratto da Varrone, che videsi nella stella di Venere un prodigioso cangiamento, avendo ella mutato il corso, il colore e la grandezza nel tempo del re Ogige. Donde viene il potere attribuito dai poeti alla magia di fermare il corso degli astri, se non dall'essere persuasi che queste cose erano altra volta avvenute, e non erano impossibili agl'iddii? Dice Lucano:

*Cessavere vires rerum, dilataque longa
Hæsit nocte dies; legi non parvit æther,
Torpuit et præceptis auditò carmine mundus* (3).

Dice Omero⁽⁴⁾ che Minerva fece durare più lungamente

(1) Deut. xxxiv. 10. 11. 12. — (2) Aug., l. xxi de Civit. c. 8. —

(3) Lucan., l. 6 Pharsal. — (4) Odys. xxxiii. 242-243.

del solito la notte in cui Ulisse fe morire i rivali e che si diè a conoscere a Penelope; e lo stesso poeta⁽¹⁾ fa dire al sole, sdegnato per la morte de' suoi buoi uccisi dai compagni d' Ulisse, che lascerà senza luce la terra, contentandosi d' illuminare soltanto il tenebroso regno di Plutone.

In somma l'argomento cavato dal silenzio degli autori tutti è sievolissimo; nè questo potrebbe adoperarsi se non quando i menzionati scrittori avesser saputo e fossero stati in obbligo di raccontare il fatto che si contrasta, e qualora si avessero tutti i loro scritti, o si trovassero nelle loro produzioni ancora superstiti, cose contrarie al soggetto della presente disputa. Ora, quanto al prodigio avvenuto sotto Giosuè, non si legge niente di simile negli autori profani: essi non dovettero saperlo, nè raccontar lo poterono; essi non sono di quel tempo in cui successe; in oltre noi non abbiamo tutti i loro scritti, e in quelli che ci sono rimasti non trovasi cosa che distrugga ciò che la Scrittura e' insegna: dunque dal lor silenzio non può inferirsi conseguenza veruna.

Di più, se per le leggi del buon senso e dell' equità naturale, e per una specie di diritto delle genti, si giudicò che in quel che riguarda l' istoria di ciascun popolo e paese ce ne dovessimo rapportare a quei che sono di esso popolo e paese, presumendosi ragionevolmente esser eglino meglio informati delle proprie loro cose che verun altro straniero; perchè gli Ebrei non godranno eglino di simile privilegio, particolarmente scorgendosi nei loro scrittori tanti segni di sincerità e di sapere che non si può a meno di non osservarveli, quando anche non si facesse attenzione veruna alla ispirazione divina, che pone i loro scritti al di sopra della critica per sentimento di tutti quelli che come divini li riconoscono?

Quanto alla pretesa impossibilità del miracolo fondata sulla non meno pretesa opposizione che ha colle regole dell' astronomia, noi crediamo di poter sostenere secondo la lettera questo prodigio, che niuno potrà provare essere impossibile a Dio. Ella è in filosofia non già una semplice prova, ma una cosa dimostrata, ovvero, per parlare più esattamente, una cosa evidente e superiore ad

Il prodigio del ritardo del sole e della luna non implica contraddizione alcuna colle regole conosciute o supposte dell' astronomia.

(1) *Odyss.*, XII, 382.

ogni prova, che un ente qualunque, finito od infinito, perfetto od imperfetto, esistente o soltanto possibile, non possa comporsi di contraddittorii elementi. Non può dunque darsi contrasto alcuno tra le supreme perfezioni dell'Eterno: quindi è che le opere le quali emanano da lui, anzichè distruggersi a vicenda, non servono che a manifestare vie maggiormente l'onnipotenza e la gloria del divino Autore. Questo principio, ammesso che sia, ci conduce immediatamente ad una conseguenza che ci è comune con tutti gl'interpreti sacri, ed è che in fatto di prodigi riferiti nelle sacre Scritture bisogna o negarli per intero, o ammetterli quali ci vengono presentati. Per la qual cosa se talvolta si discutono le obbiezioni degli uomini contro i miracoli, ciò si fa per considerazione della loro debolezza. Secondo i nostri avversarii, la più forte di tali obbiezioni è tratta dalle leggi *conosciute e dimostrate* dell'astronomia. Qualunque sia il sistema, dicono essi, cui voglia darsi la preferenza fra quelli degli antichi, bisogna accordare che non si è fermato solamente il sole, ma col sole tutta la macchina mondiale. Se si ammette il sistema di Copernico, è la terra che sospende il suo movimento diurno; ma questa sospensione rende parimente necessaria quella del movimento di tutta la natura, almeno quale è concepita dai nostri sensi e dalla nostra ragione insieme riuniti. Ora, essi aggiungono, in ciascuna di queste supposizioni non si fa che rendere ancor più grande il miracolo, aggiugnendogliene moltissimi altri quanti sono i corpi della sfera celeste, e ciò in opposizione al principio adottato che non bisogna moltiplicare i prodigi senza necessità. Ecco ridotta l'obbiezione ai suoi più semplici termini, e presentata nondimeno in tutta la sua forza. Convenien ora rispondere.

I novelli inventori di argomentazioni contro i miracoli non si sono avveduti che assumevansi di dimostrare due cose che punto non giovano al loro proposito: cioè 1.^o che il moto d'un globo non può essere sospeso senza che sospeso rimanga anche quello degli altri; ovvero, per dire la stessa cosa mediante un paragone, che il moto dei pianeti è un moto d'incastro, come quello di certi ordigni meccanici o di altrettante ruote dentate; or essi ciò non hanno potuto dimostrare, nè lo potranno mai; 2.^o che la

sospensione del moto della terra o del sole trae con sè una quantità d'altri miraeoli compresi nel miraeolo maggiore, che è l'immobilità momentanea di tutta la sfera. Una tale obbiezione così concepita è affatto inconcludente: perciocchè, in questa supposizione medesima, non v'ha che un solo prodigio così per quegli che lo opera come per chi lo contempla. Per l'Onnipotente non v'ha nulla di gradualmente facile o difficile: ogni cosa gli è in egual modo possibile, e può sospendere il moto della natura con quella stessa facilità con cui glielo ha dato. Andiamo ancora più innanzi: se si volesse anche ammettere che vi fossero per l'Ente Supremo delle difficoltà relative, si potrebbe dire a quelli ⁽¹⁾ che per ambizione di tutto spiegare provano un urto in tutto ciò che è miracoloso, per es., quanto alla risurrezione dei morti, che dev'essere più facile a Dio il ridonar la vita ad un ente che l'ha perduta, di quello che il darla ad un altro che mai non l'ebbe. Ma no: tutto è eguale per la potenza di colui che non si manifesta più grande nella creazione degli Angeli di quello che nella formazione dei vermicelli, come ha detto s. Agostino: *Creavit in caelo Angelos, fecit in terra vermiculos; nec major in illis nec minor in istis*. Giosnè dunque ha parlato, come doveva, secondo i suoi sensi, a quel modo che noi copernicani parliamo tuttodì secondo i nostri, non eccettuati gli astronomi stessi. Le parole di Giosnè: « Sole, sospendi il tuo corso », si cambiano nella bocca del Signore nelle seguenti: « Che la natura si fermi »; e la natura fermossi.

Gli uomini che si erodono maggiormente dotati di sapienza sono quelli appunto che cadono più facilmente in certi errori di cui si preservano, con un poco di raziocinio, altre persone assai meno valenti. Dovendosi fermare tutti i corpi celesti, essi concludono che a quest'effetto doveva occorrere un miraeolo per ciascun corpo. Ma se Iddio stimasse conveniente di accrescere d'improvviso la pressione dell'aria, ne conseguirebbe forse la necessità d'un altro miraeolo per fare salir l'acqua al di sopra di 32 piedi, ch'è il termine del suo equilibrio coll'atmosfera? Quanto a noi, risponderemmo con tutta semplicità che l'innalza-

(1) Noi non intendiamo qui di parlare se non se con quei filosofi i quali accordano l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima: giacchè non diamo alcuna importanza alle obbiezioni degli altri.

mento dell'acqua sarebbe un effetto naturalissimo della pressione miracolosa dell'aria, e che anzi sarebbe necessario un secondo miracolo per impedirle di salire. Dimodochè, secondo il sistema al quale unicamente noi ora rispondiamo, quello cioè della mutua dipendenza dei corpi celesti nei loro movimenti rispettivi, Iddio non ha operato che un solo prodigio per la voce del suo servitore, il quale dalla parte sua non poteva esprimere se non se quello che Iddio aveva messo alla portata de' suoi sensi. Noi siamo dunque entrati ad esaminare questa difficoltà con tanto maggiore sicurezza, quanto che il sistema supposto non può nuocere al miracolo di cui ragioniamo, e sarebbe anzi il più degno d'essere abbracciato se riferir si potesse al sublime pensiero, che siccome un solo atto della volontà del Creatore ha prodotto il mondo, così pure una legge sola ne dirige senza eccezione alcuna tutti i movimenti, legge unica, legge primitiva, dalla quale emanano tutte le altre che noi consideriamo siccome leggi principali. Ma essendo questo il segreto di Dio, che non ce l'ha rivelato perchè non credette necessaria alla nostra salvezza la conoscenza perfetta dell'astronomia, finchè ei non ce l'abbia manifestato ci convien considerarlo come una semplice proposta, che uè anche i nostri più lontani nipoti vedranno cangiata in teorema.

Rimane ancora una difficoltà, colla quale niuna delle ipotesi possibili sulla legge unica o moltiplice del moto de' corpi celesti ha qualche relazione; ed è di sapere come fosse possibile che un'armata che aveva marciato tutta la notte, potesse anche battere l'inimico, e inseguirlo tutto un giorno, che durò diciotto o ventiquattro ore, ovvero, secondo alcuni, trentasei (1). Se gl'Israeliti furono obbligati di trattenersi per mangiare e riposarsi, a che servì loro un giorno sì lungo? e se non si trattengono, come resistere ad una così straordinaria fatica? Alcuni Padri (2) han sostenuto che uè Giosuè uè il suo esercito presero cibo in tutto quel dì; il che non potè farsi senza

(1) Justin., *Dialog. con Tryphone*. — (2) Tertull., *l. de Jejuniis* c. 10: « *Jesus Nave, debellantem Amorrhæos, non prandisse illa die existimamus quia ipsis elementis stationem imperavit* ». Hieron., *lib. 11 contra Jovinianum*: « *Jesus filius Nave stationem imperavit soli et lune, et incediam plusquam unius diei victoris exercitus protelavit* ».

un nuovo miracolo, mercè cui avrebbe Iddio sostenuto il suo popolo in mezzo a così estrema fatica, ovvero sospeso in loro colla sua infinita potenza l'effetto naturale della fame e della sete. Noi amiamo meglio di credere che il popolo, secondo l'uso di quel tempo, portando sempre con sé delle provvisioni, non lasciò di mangiare e di bere, senza rimauersi per questo d'incalzare il nemico. Profitto ciascuno delle circostanze in cui si trovò per prendere il necessario alimento, secondo che richiedevalo il proprio bisogno. Giosnè non aveva fatto alcuna proibizione intorno a ciò, e il ritardo di qualche soldato per intervallo non impediva che il grosso dell'armata tenesse sempre dietro al suo nemico. Osservasi che Saulle⁽¹⁾, avendo messo in fuga i Filistei, proibì a' suoi soldati di gustar cosa alcuna sotto pena della vita. Giannata, suo figliuolo, avendo contravvenuto a quest'ordine per non esserne informato, non potè a meno, allorchè seppelo, di non lamentarsi del suo genitore, che avea turbato Israele, perciocchè, se avesse lasciato al popolo la libertà di mangiare, si sarebbe con maggiore successo e più di vigore inseguito il nemico.

L'ultima obbiezione che ci vien opposta, e che riguarda la preminenza di Mosè sopra di Giosnè, la quale si pretende che da noi venga offesa ammettendo il miracolo di Giosnè secondo la lettera e senza restrizione, è in vero di pochissima considerazione. Sarebbe bensì assai considerabile se pretendessimo di far Giosnè più grande del legislatore, e il discepolo superiore al maestro in ogni lato e per ogni rispetto. Ma qual inconveniente mai che Giosuè abbia fatto un maggior miracolo di Mosè? Eliseo non fecene egli un più gran numero e di più insigni che non Elia, e gli Apostoli di più appariscenti che non alcuni di quelli di Gesù Cristo medesimo⁽²⁾? Le maraviglie che opera Iddio pel ministero d'un uomo sono elleno forse prove accertate del di lui merito? Mosè sarebbe forse meno eccellente di quel eh' esso sia, non sarebbe egli sempre superiore a Giosuè, quando anche questi avesse fatto un

(1) 1. Reg. XIV. 24. 29. 30. — (2) Lo ha predetto Gesù Cristo medesimo dichiarando a Filippo che chiunque crederà in lui farà le opere stesse eh' egli ha fatte, e di più grandi ancora: *Qui credit in me, operetur quia ego facio et ipse faciet, et majora horum faciet* (Joan. XIV. 12).

miracolo che a noi sembrasse maggiore di quelli di Mosè? In somma, che cosa si è che fa un prodigio più o meno grande? E per avventura la difficoltà di farlo rispetto a noi? In questo senso sono, a riguardo nostro, tutti uguali i miracoli, perciocchè tutti sono al di sopra delle nostre forze; e, in materia d'impossibile, tutto è in certo modo eguale, come in materia di eternità e d'infinito. Se poi è in ordine al divino potere che pretendasi essere il miracolo di Giosuè più grande di quelli di Mosè, chi non vede essere ciò una temerità e un errore? Dio è onnipotente; e tutto quanto non è assolutamente impossibile è a lui possibile in egual modo (1).

(1) Veggasi più sopra, pag. 438, la prova di questa asserzione.

OSSERVAZIONI

SULLA

CARTA GEOGRAFICA

DELLA TERRA PROMESSA (*).

Importanza della sacra geografia. Oscurità della medesima. Origini diverse dei difetti che trovansi nelle Carte di Terra Santa. Motivi che indussero gli editori a intraprendere una nuova Carta.

Tutti son ben persuasi dell'importanza della sacra geografia, la quale ci dà a conoscere la situazione de' luoghi menzionati dalla Scrittura. Eusebio, e dopo lui s. Girolamo, convinti della necessità di questa scienza, ne fecero uno studio particolare. Dalle crociate in qua, molti dei nostri viaggiatori, mossi da una lodevole curiosità, si diedero all'acquisto di sì belle notizie, comunicandoci le osservazioni da essi fatte in quel paese e sui luoghi medesimi. In somma i nostri migliori geografi ci hanno forniti d'istruzioni e di Carte, formate a tenore delle memorie degli antichi e de' moderni, a intento d'agevolare la fatica di chi s'applica alla lettura de' libri santi. Adricomio è uno tra quelli che hanno trattato la materia con maggior metodo, attenzione ed ampiezza, traendola dalla oscurità ove stava sepolta; e i più di quelli a lui posteriori hanno poco meno che travagliato sopra il suo disegno. Quaremo, Sansone, du Val, de la Rue, Cellario, Ortelio, Bonfrerio, il p. Lubino, il p. Lamì dell'Oratorio, Lightfoot, senza fare d'altri menzione, hanno parimente illustrata non poco la presente materia; ma non ostante tutta la loro diligenza, non può negarsi che non rimangano tuttavia molti errori nelle Carte, e ben folte tenebre intorno alla sacra geografia.

Il più grave difetto provicne dall'essersi voluta fissare la situazione di tutti i luoghi memorati dalla Scrittura e

(*) Questa dissertazione è di Rondet. Essa fu considerabilmente cambiata. — La Carta della Terra Santa che va unita a queste osservazioni geografiche sarà fatta su quella di D'Anville e sulla bella Carta della Siria del sig. Paultre.

da Giuseppe. Si sono coperte a caso le Carte con una quantità di nomi di città la cui posizione è affatto incerta, mentre quanto si può di esse sapere si restringe a dire che erano d'una tale tribù e in un tal territorio. Intanto il lettore, che ama a determinarsi, crede alla buona che quanto vede inciso stia per l'appunto nel naturale suo sito; e poi copiandosi, come non di rado succede, l'un l'altro i geografi, è finalmente avvenuto che gli errori, passando da uno in altro geografo, si sono grandemente moltiplicati.

L'ignoranza dell'ebraica favella e delle etimologie è stata un'altra fonte d'errori, essendosi confuse molte città in una, e d'una sola fattesene molte, e ciò per non sapere il vero significato de' termini. A cagion d'esempio, *Bethsemes* e *Hirsemes* non sono che una medesima città, non meno che *Gazer*, *Gazera*, *Gezer*, *Gezera*, *Gezeroth*, *Gezerothaim*, *Gizeroth*, *Gideroth*, *Gadarath*, *Gaderoth*. Tutti questi nomi dinotano un istesso luogo, come pure *Asor*, *Esrón*, *Haserim*, ec.; e contuttociò sono stati distinti come luoghi diversi. All'opposto si sono confusi, per esempio, *Thamar* e *Hazazon-Thamar*, che sono differentissimi. *Thamar* in ebreo significa una palma, e per essere in quel paese assai comune tal albero, varii luoghi furono così chiamati. La più parte delle città della Palestina erano fabbricate a ridosso d'una qualche eminenza: donde proviene che tante ve ne sono nominate *Gabaa*, *Gabbathon*, *Gabbatha*, *Gabaon*; e tante dette *Rama*, *Ramath*, *Ramatha*, *Ramoth*, *Ramathaim*, *Remmon*, ec., importando tutti questi termini eminenza. Lo stesso si è a un dipresso delle città di *Beer*, *Beroth*, *Bera*, *Berothaim*, *Ain*, *Enna*, *Ennon*, *Enam*, traendo queste la loro denominazione dai pozzi o dalle fontane che ivi trovavansi; e non dobbiamo immaginarci che *Beer*, *Bera*, *Beroth*, *Berothaim* sieno sempre luoghi del tutto diversi: sovente significano una stessa città. Similmente *Beth*, *Hir*, *Cariath*, o *Haser*, *Asor*, *Haserim*, aggiunti ad un nome, significano la città, ovvero la casa, oppure l'atrio; così dicesi indistintamente *Arbee* o *Cariath-arbee*, *Lehem* o *Bethlehem*, *Ennon* o *Haser-enon*. Queste varietà non lasciano d'intrigare coloro che non hanno notizia dell'ebraico linguaggio. Dal medesimo fonte è derivata la cattiva ortografia che si osserva in una quantità di luoghi, talmente sformati

nelle carte che quasi più non riconosconsi. *Cariath-iarim*, *Cariath-Baal*, *Baal*, *Baala*, *Bulim di Giuda*, *Sedei-iarim*, non sono che la medesima città; e *Gabaa*, notata nel 1.^o dei Re, cap. vii, §. 4, non è se non se l'eminenza *Cariath-iarim*. *Ramatha*, che era il soggiorno di Samuele, non può esser quella collocata tra Lidda e Gerusalemme, sulla strada che guida a quest'ultima città da Joppe. La *Ramatha* di Samuele, detta *Ramatha di Sophim*, stava nelle montagne di Ephraim, molto più verso il settentrione. *Bosra*, *Botsra*, *Besor* e *Bosor*, non dinotano che l'istessa città al di là del Giordano, nella tribù di Ruben, a venticinque miglia d'Edrai.

La credulità dei viaggiatori non ha fatto alla verità minor torto. Quando i nostri eroici s'impadronirono di Terra Santa, presero di generalmente colà trovare quanto eravi ai tempi di Giosuè e di Gesù Cristo. Sovra una leggiera conformità di nomi, sulla menoma convenienza di situazione, in una parola, sulle più deboli congetture, si credè, si asserì e si fe' credere agli altri che tal luogo, per esempio, era Betulia, tal altro la quercia di Mambre, o la caverna di Lot, ovvero il terebinto di Giacobbe, oppure il sepolcro d'Adamo, o veramente la casa di Cleofa, o il ginepro d'Elia, o la fontana di Agar, o il *Castellum quod contra vos est*, e cento altre cose di tal natura.

Dachè il paese cadde nelle mani dei Saraceni e dei Turchi, quei pochi monumenti che ancor vi restavano, e doue sarebbersi potuto aver qualche lume per la geografia, vennero o distrutti da que' popoli, oppure divorati dal tempo. Quella terra è omai quasi tutta ridotta in solitudine dalle continue scorrerie dei ladri e degli Arabi, a segno che al presente i viaggiatori non possono percorrere quel paese se non di conserva colle carovane, che tengono sempre la stessa strada, non arrischiandosi eglino d'uscir del cammino ordinario, nè di cavare la pianta d'un luogo, d'una città o d'una campagna, per non esporsi a qualche affronto per parte dei popoli ignoranti, sospettosi e crudeli che signoreggiano quelle contrade: per modo che i viaggi frequenti fatti colà in questi ultimi tempi da persone intelligenti e perite non ci servono guari che a determinare alcune distanze, ed a notare qualche fiume o montagna;

tanto più che le guide stesse non lasciano di accompagnar con favole e false tradizioni ciò che seppero dai loro antenati: onde può affermarsi esservi pochi paesi nel mondo men conosciuti di Terra Santa.

Erasi Mosè chiaramente spiegato sulle frontiere meridionali della Terra Promessa, dicendo⁽¹⁾, che i *confini del mezzogiorno principeranno al mar Morto e al deserto di Zin, vicino alla terra di Edom; e gireranno verso la salita degli Scorpioni, di modo che andranno a Senna e a Cades-Barne, e di lì a Adar (o Haser-Adar) e ad Asemona, e da Asemona gireranno sino al torrente d'Egitto e alla spiaggia del gran mare, o del Mediterraneo. I luoghi enunciati nel passo di Mosè non vanno per linea retta dal mar Morto al Mediterraneo. Il sacro autore servesi due volte del verbo girare, perchè infatti la linea gira al mezzogiorno, o and-ovest, dalla parte d'Egitto.*

False idee sulle antiche frontiere della Terra Promessa. Suoi confini meridionali.

Quel che ha ingannato i comentatori e molti geografi in ordine all'Idumea, si è che non sepper distinguere i tempi. Ora, per conciliare seco stessa la Scrittura, bisogna necessariamente riconoscere due Idumee, o due *regioni di Schir*: l'una all'oriente della Palestina, nelle montagne di Galaad, verso Edrai, ove si vedeva la famosa città di Bosra⁽²⁾; l'altra al mezzogiorno di Giuda nell'Arabia-Petrea, che stendevasi dalle frontiere di Giuda sino al mar Rosso e al golfo Elanitico. Negli ultimi tempi della repubblica ebraica, cioè dopo la schiavitù di Babilonia, gl'Idumeei si dilatarono anche di più, ed entrarono in molte piazze al mezzodi di Giuda, sin verso Ebron.

Quanto al paese d'Edom o di Schir, all'oriente della Terra Santa, vedete la Genesi⁽³⁾, in cui sta scritto che Giacobbe, ritornando dalla Mesopotamia e stando tuttavia di là del Giordano, mandò a recar l'avviso del suo arrivo al di lui fratello Esau, il quale venne lo stesso giorno ad incontrarlo, non essendo molto distante. E nel secondo libro dei Re⁽⁴⁾ si legge che Davide rivenendo dalla Siria conquistò l'Idumea. Or certamente l'Idumea meridionale non era in verun modo sul cammino per ritornar dalla Siria e da Emath a Gerosolima. Altrove⁽⁵⁾ vien detto che Adad, figlio del re di Idumea, essendo

(1) Num. XXXIV. 3. 4. 5. — (2) Jos. XX. 8; XXI. 27. 36; Is. XXXIV. 6; LXIII. 1; Jerem. XLVIII. 24. — (3) Gen. XXXII. 3. — (4) 2. Reg. VIII. 13. 14. — (5) 3. Reg. XI. 17. 18.

stato salvato dalla strage, venne condotto dall' Idumea a Madian, da Madian a Pharan, e da Pharan in Egitto; la Madian di cui qui si parla è all'oriente del mar Morto. Pune altresì Giosuè il paese d' Edom al levante della terra di Chanaan, e nelle montagne di Galaad⁽¹⁾. Veggonsi in più luoghi gl' Idumei del monte di Schir collegati cogli Ammoniti e i Moabiti contro gli Ebrei, essendo i loro paesi contigui⁽²⁾. Giob, uno de' discendenti d' Esau⁽³⁾, era di quella terra.

Rispetto al paese d' Edom o di Schir, al mezzodì delle terre di Giuda, la cosa non è contraddetta; può vedersi il Comento del Calmet sulla Genesi, cap. XIV, vers. 6.

Il regno di Giuda estendevasi sino al mar Rosso e all' Egitto. Sotto Salomone, e anche di poi sotto il re Giosafat⁽⁴⁾, *Asiongaber* ed *Elath*, sul golfo Elanitico, ubbidivano ai re di Giuda. Dopo la ribellione di Geroboamo, la tribù di Simeone essendosi sottratta dalla ubbidienza della casa di Davide, i principi di questa famiglia occuparono in tempi diversi parecchie città che sino allora erano state della tribù di Simeone⁽⁵⁾, nel che non commisero veruna ingiustizia, perocchè rientravano in una parte del loro antico dominio⁽⁶⁾, in cui altra fiata entrava per intero anche Simeone.

Sono adunque ben altri i termini del regno di Giuda che quelli ristrettissimi che comunemente gli si attribuiscono. Esso avea quasi doppio terreno di quello che gli viene assegnato dalle nostre carte geografiche, dilatandosi assai addentro verso il mezzogiorno; e quasi tutto quello che fu conosciuto dai Greci e da' Romani sotto il nome d' *Idumea* appartenne per lungo tempo a Giuda: onde non si dee strepitar tanto contra il numero de' soldati e de' sudditi che si contavano in quel regno, sotto il re Giosafat⁽⁷⁾ per esempio, che avea un milione e centosessantamila uomini atti a portar l'armi, senza calcolare le guarnigioni e le truppe regolari. Quel paese, ben governato, meglio coltivato e fertilissimo, avendo dall' altro canto gran commercio co' suoi confinanti, poteva facilmente

(1) *Jos.* XI. 17; XII. 7. — (2) *Par.* XX. 2. 10; *Es.* XXV. 8; XXXV. *passim*. — (3) Ved. il Com. del Calmet sopra *Giobbe*, I. 1, e *Thren.* IV. 21. — (4) *3. Reg.* XXII. 49. — (5) Ved. I. *Par.* IV. 41. 42. 43. — (6) Si confrontino i capitoli XV e XIX di Giosuè. — (7) 2. *Par.* XVII. 14 et seqq.

mantenere tanta moltitudine d'uomini, e anche di più. Le terre collocate al mezzogiorno di Giuda, e oggi sì desolate ed incolte, non furono sempre in simile stato. Negli ultimi tempi della repubblica ebraica, e anche di poi, vi era un buon numero di città e di borghi; ma i Turchi, mandati come un flagello di Dio per tutto distruggere, terminarono di rovinare quel paese. Il centro della Terra Promessa, ov' altra fiata scorrevano rivi di latte e di mele, non è egli oggidì quasi al pari incolto che l'Arabia-Petrea? E a giudicarne da quel che si vede, chi potrebbe mai persuadersi che quella regione abbia per l'addietro alimentata quella sì gran moltitudine di popolo che la Scrittura ne dice? Non dee adunque giudicarsi dello stato priseo d'un paese sulle presenti apparenze: *Nunc seges est ubi Troja fuit*(¹).

Il territorio tra Gaza e l'Egitto è presentemente quasi affatto disabitato, essendo tutto sterilissima sabbia, terreno salso, e incapace di produr frutti. Ececo l'idea che se ne ha; e vedesi dall'istoria che già da lunga pezza veniva tal paese considerato poco meno che impraticabile. Cambise non si sarebbe arrischiato d'entrare in Egitto da quella banda, se un re degli Arabi non avesselo provveduto di quantità di cammelli che portarono l'acqua dolce ed altre proviande(²). Ma ciò non ostante è fuor di dubbio che quel paese fu in altri tempi popolato. Tutti i geografi concordano nel dire che sulle coste del Mediterraneo si vedevano, da Gaza sino a Damietta, le città di Rafia, d'Antedona, di Rinocorura, di Bettafu e d'Ostracina; e i nostri viaggiatori(³) raccontano che mirausi tuttavia su quel cammino varii rottami di colonne e rovine di edifizii, che dinotano assai bene che ivi furono nel tempo passato città d'importanza. Veggonsi ancora borghi e villaggi dalla parte dell'Arabia e verso il mare; e da Gazia procedendo verso il settentrione, e retrocedendo da Gaza verso il mezzodì, v'è una considerabilissima estension di terreno, il quale non è sterile se non per mancanza di coltivazione. Le sabbie non si estendono che per lo spazio di quindici, o venti leghe, e non s'inoltrano molto al di sopra del mare.

(1) *Ovid., Epist. Heroid. 1.* — (2) *Herod., l. iii. c. 5. 6, et c. 88.* —

(3) Ved. Thévenot, *Viaggio del Levante*, part. II. c. 35; e Pietro della Valle, lettera 15.

Confini
setentrionali
della Terra
Promessa.

Le frontiere settentrionali della Terra Promessa sono state ancor più ignote di quelle del mezzogiorno; e può dirsi che la Scrittura medesima vi ha in certo modo contribuito, assegnando per confini a questo paese talora il Libano, e talora luoghi più remoti e men conosciuti. Gli interpreti, studiando di conciliare ciò che loro sembrava contraddittorio, sono pur essi caduti in manifeste contraddizioni, volendo trovare di qua e al mezzodì del Libano le città di *Hethalon*, di *Seclada*, di *Emath*, di *Sabarim*, ec., ancorchè fossero molto di là del Libano e nel cuor della Siria. In somma, per difetto di ben conoscere la forma e l'ampiezza del Libano, han seminate non so quante falsità o male spiegazioni sull'ingresso di *Emath*, sulle città di *Rohob*, d' *Aphec*, d' *Emath*, ec. Noi pure abbiamo creduto così in varii punti, per esempio nella descrizione del Libano e in ciò che riguarda l'ingresso d' *Emath*; ma avendo studiata più attentamente questa materia, abbiamo scoperto il loro sbagli ed il nostro, e siamo rimasti chiariti che il *Libano* e l'*Antilibano* sono due montagne parallele, separate da una lunga valle, che tiene la sua foce al settentrione, o al nord-ovest, dalla parte della Siria, essendo serrata dalla banda della Giudea da una catena di monti che riuniscono il Libano e l'Antilibano verso il mezzogiorno: di modo che fanno una continuazione di montagne in figura d'un ferro di cavallo, la cui longitudine si prende dal mezzodì al settentrione, cioè, la lunghezza del Libano, da Sidone sino di là da Tripoli, e quella dell'Antilibano, dalle sorgenti del Giordano fino a tre leghe sotto di Balbec, e verso Laodicea Cabiosa, o Scabiosa.

Questa descrizione è non solo conforme a quelle di Plinio, d' Eusebio e di s. Girolamo⁽¹⁾, ma a quelle ancora de' più accurati moderni viaggiatori. Plinio⁽²⁾ dice

(1) Veggansi Eusebio e s. Girolamo sopra la voce *Antilibano*. Essi lo pongono all'oriente del Libano, verso la città di Damasco; e s. Girolamo, sopra Ezechiele, cap. xx, crede che la Terra Promessa si estendesse al settentrione fino al monte Tauro, e comprendesse la Fenicia, la Celesiria e la Cilicia. Veggasi pure lo stesso s. Girolamo, *Epist. ad Dardanum*, e sopra il cap. vii d' Ezechiele, e il Talmud di Gerusalemme, trattato *Seebijnit*, fol. 56. Veggasi Lighthfoot, *Chirogr. c. ii.* — (2) Plin. l. v. c. 20: « *A tergo ejus (Sidonis) Libanus orinus mille quingentis stadiis Simyram usque porrigitur, qua Coelesyria cognominatur. Huic par, interjacente valle, mons adversus Antilibanus obtenditur, quondam muro conjunctus.* »

che il Libano principia dietro Sidone, e va lungo il Mediterraneo sino a Simira, per millecinquecento stadii, e che l'Antilibano sta dirimpetto, essendone unicamente separato dalla valle detta la *Celesiria*, la quale era per l'addietro chiusa alla sua estremità per mezzo d'un muro che andava dall'una all'altra montagna. Strabone le descrive⁽¹⁾ in altro modo, facendo cominciare il Libano sul mare alquanto sopra di Tripoli, e l'Antilibano verso Sidone, con far terminare queste due montagne verso quelle d'Arabia. Egli assegna alla valle che le divide duecento stadii di latitudine nella sua foce verso il mare, e quattrocento nel suo bel mezzo. I più, seguitando quest'autore, ci hanno rappresentato il Libano e l'Antilibano come due montagne equidistanti che vanno dall'oriente all'occaso. Ma Maundrel⁽²⁾ attesta che partito da Sidone attraversò il Libano, e calò in una gran valle, che aveva in quel luogo due leghe per largo, e più giorni di cammino pel lungo, essendo situata al nord-est e sud-ovest, e circondata ne' due fianchi da due montagne parallele, che appunto si rassomigliano. La prima è quella che sta tra essa valle e Sidone, e l'altra è dirimpetto, dalla banda di Damasco; la prima è il vero Libano, e l'Antilibano la seconda.

Deservendo Mosè i confini settentrionali della Terra Promessa, dice che si stendevano⁽³⁾ dal mar Mediterraneo sino alla montagna altissima (e secondo la lettera, sino alla montagna della montagna); e di là a Emath, a Sedada, a Zephrona, a Enan (o Haser-Enan). Ecco quali saranno i limiti settentrionali. Ezechiele⁽⁴⁾ dice che cominciano dal gran mare (cioè dal Mediterraneo), venendo da Chethalon, a Sedada, a Emath, a Berotha, a

(1) Strab. l. xvi. — (2) Maundrel, *Viaggio d'Aleppo a Gerusalemme*, pag. 201 e segg. — (3) Num. xxxiv. 7 et segg. (*) — (4) Ezech. xlvii. 15 et segg. (**)

(*) 7. מן הים הגדל תתאר לכם הר הרר: (8. 7) סדר הרר תתאר לכם חמת הוי תצאת הגבל צודה: (9. 7) וצא הגבל ופרה הוי תצאתה חר עינן:

(**) 15. זה גבול הארץ לפאת צפונה מן הים הגדל הודך תחלן לביא צודה: (16. 7) חמת ברתה אשר בין גבול דמשק ובין גבול חסרת חר תחלן אשר אל-גבול תחלן: (17. 7) הודך גבול מן הים חר עינן גבול דמשק תצפן צפונה וגבול חמת ואת פאת צפון:

Sabarin, posta tra i confini di Damasco e quei d'Emath, a Chaser-Tichon, situata sulle frontiere d'Auran; che si estendono dal mare sino ad Haser-Enon sulle frontiere di Damasco, e che la frontiera d'Emath forma il confine settentrionale. In questo modo la parte settentrionale veniva circoscritta da una linea tratta dal Mediterraneo ad Haser-Enon, frontiera di Damasco, la qual linea andava da ponente a levante, tendendo alquanto da settentrione a mezzogiorno; ma nel mezzo della sua longitudine, verso settentrione, giaceva la città d'Emath.

Questo territorio racchiude dentro di sè gli *Anatei*, i *Samarci*, gli *Aradi*, gli *Aracei*, i *Sinei*, antichi abitatori d'Emath (1), di Simira, d'Arad, d'Arcea, di Sin, o Sina, popoli annoverati da Mosè tra i discendenti di Chanaan (2), e destinati all'anatema, i quali, secondo l'ipotesi consueta che mette i confini della Terra Promessa al Libano, non sarebbero stati compresi nei paesi dati in potere degli Israeliti.

Enon, o *Haser-Enon*, vien distinta in Ezechiele e in Mosè come l'ultima città della linea settentrionale tirata da settentrione al mezzodì. Noi crediamo che la città di *Enon* sia espressa in Tolomeo col nome d'*Iuna*, e nelle Tavole di Peutinger con quello d'*Ennos*, circa trenta miglia lontana da Damasco.

È in oltre indubitato che Giosuè ha attribuito agl'Israeliti alcune città della Siria, molto al di là dei confini segnati nelle Carte ordinarie de' geografi; per esempio, *Maara de' Sidonii*, *Aphec* (3), situata nella Celesiria, e celebre nella Scrittura sotto gli ultimi re d'Israele e di Giuda (4). Aggiugnetevi *Amma* o *Bor-Amma*, fortezza ed eminenza nel Libano, di cui favella Strabone (5); *Rohob* o *Beth-Rohob*, nella valle di là del Libano (6). Per l'una parte ragionaci la Scrittura del re di Siria, di *Soba* e di *Rohob* come d'un principe i cui Stati erano di là delle terre degli Ebrei sotto Davide (7); e per altra parte ci dice che la città di *Dan*, ovvero *Lesem*, era situata nella valle di *Beth-Rohob*, il che ci determina a

(1) Emath ed Emesa sono due città distanti parecchie leghe e situate ambedue sull'Oronte. — (2) Gen. x. 15 et seqq. — (3) Jos. XIII. 4. — (4) Ved. 3. Reg. xx. 26, ed il Com. del Calmet sopra questo luogo. — (5) Strab. l. XVI. — (6) Ved. Jos. XIX. 30; Judic. XVIII. 28. — (7) 2. Reg. x. 6. 8.

collocarla nel fondo e nella estremità meridionale della valle di Bucca, dirimpetto a Lesem, o Dan, che stava al mezzodì dell' Antilibano, e all' ingresso della strada che guidava dalla Palestina nella Siria. Finalmente Giosuè, già vecellio⁽¹⁾, dice agl' Israeliti che resta lor tuttavia gran tratto di paese da soggettare, cioè tutta la terra degli *Evei*, di *Chanaan* (o de' Fenicii), *Maara de' Sidonii* sino ad *Aphec*, tutte le frontiere degli *Amorrej*; il paese del *Libano* verso oriente, da *Baalgad*, situata alle radici del monte *Hermon*, sino all' entrata d' *Hemath*; tutti gli abitatori delle montagne, dal *Libano* sino alle *Acque di Maserephoth*, e tutti i *Sidonii*.

I cedri del Libano, cotanto celebri e ne' libri santi e nelle relazioni de' viaggiatori, sono al di sopra e all' oriente di Biblos e di Tripoli, e oggi non miransi che sopra un solo giogo del Libano, dove pur anche non se ne conta gran numero di prima grandezza⁽²⁾. Eranvene senza dubbio in altri tempi assai di più, ma io stimo che non se ne sieno trovati mai in tutte le montagne del Libano. La Serittura insinua che fossero nel medesimo luogo dove, sulle relazioni de' viaggiatori, noi li collochiamo, cioè verso Biblos, imperocchè Iram impiegò operai di quella città per preparare i legnami, e collegare in forma di zatte le travi, che poi gittavansi in mare per condurle a Joppe, di dove si trasportavano a Gerusalemme per terra⁽³⁾. Tanto basta per giustificare quanto abbiain detto intorno ai confini settentrionali della Terra Promessa. Passiamo ora ai limiti orientali.

Mosè in alcuni luoghi non assegna altri termini alla Terra Promessa dalla banda d' oriente se non l' Eufrate⁽⁴⁾; ma dandone altrove più minuta contezza⁽⁵⁾, dice che dovevano stendersi da *Euam*, passando sulle rive del Mare di Cenereth o del lago di Genesareth, discendendo lungo il Giordano, e passando sino all' estremità del mar Morto. Ezechiele sembra comprendervi il paese sitnato all' oriente del detto fiume quando nomina Damasco, Ennon, Ha-

Confini orientali della Terra Promessa.

(1) *Jos.* XIII. 1 et seqq. — (2) Maundrel, pag. 259, dice esservene sedici di prima grandezza ed altri in grandissimo numero. Thevenot non ne conta tra grandi e piccoli che ventitrè, c. 60, pag. 443. Un altro viaggiatore, in cui Relazione fu stampata da Dezallier nel 1688, p. 25, ne annovera trenta in tutto, e venti di più grossi. — (3) 3. *Reg.* v. 18. — (4) *Gen.* xvi. 18; *Deut.* i. 7. — (5) *Num.* xxxiv. 10 et seqq.

ser-Tichon, Auran, il cuore del paese di Galaad, ed il Giordano, che sbocca nel mar Morto, o nel mare orientale (1).

Confini di
ciascuna tri-
bù.—Sorgen-
ti del Giorda-
no.

Nel notare i confini di ciascuna tribù v'abbiamo racchiuse, quanto ci è stato possibile, le città espresse in Giosuè e assegnate alle diverse famiglie; ma non ci è riuscito farlo con tanta puntualità che tal fiata non ne sieno rimaste alcune fuori di linea, massimamente nelle tribù di Dan e di Simeone, le cui porzioni erano tratte da quella di Ginda, e le cui piazze alle volte distendevansi assai addentro nella vicina tribù. In oltre si sa che l'istesso Giosuè diede alcuna volta a una tribù delle città comprese nella prima partizione d'un'altra; finalmente ci sono molti luoghi che, per ragion di conquista, passarono dalla tribù alla quale erano stati da principio assegnati, ad un'altra che li conquistò sopra i Chananei. Possono di tutto questo vedersi gli esempi nel Comento citato.

Noi poniamo le vere sorgenti del Giordano a *Phiala*, che è una specie di lago all'oriente di Cesarea, le cui acque, correndo per centoventi stadii sotterra, scaturivano poscia vicino alla predetta città. Testimonio ne è Giuseppe (2), il quale accerta che Filippo, tetrarca della Traconitide, avendo voluto sapere appantino donde venisse l'acqua che scaturiva alle radici del monte Paneo e presso di Cesarea, la quale poi formava il fiume Giordano, fece buttare una quantità di minutissima paglia nel lago *Phiala*, la quale di lì a qualche tempo si rivide in una sorgente non distante da Cesarea. Il lago *Phiala* è perfettamente rotondo, onde gli venne dato il nome che porta, il qual significa *tazza*, *coppa*, cc.; esso è posto alla destra del cammino che guida alla Traconitide, e a piè del Libano, o del monte Paneo.

Città di Be-
thoron, l'Alta
e la Bassa.

Sono a tutti note due città di *Bethoron*, l'una soprannominata l'Alta, e Bassa l'altra. Stava questa sopra una eminenza tra Lidda o Diospoli, e Gerusalemme, circa cento stadii distante da quest'ultima città (3), o dodici miglia giusta l'Itinerario di Bordeaux, che chiamala *Bethar*. Bethoron l'Alta era più lontana da Gerusalemme, ma sulla medesima linea, inoltrandosi da Gerosolima, o da

(1) *Ezech.* XLVII. 17. — (2) *Jos.*, I. III. de Bello c. 35. — (3) Si consulti Giuseppe, *Antiqq.*, I. XX. c. 4, e *De Bello Jud.*, I. II. c. 20.

Diospoli, verso Cesarea. San Girolamo (1) dice che santa Paola essendo partita da Emmaus, e avanzandosi verso Gerusalemme, vide le due Bethoron, l'Alta e la Bassa, fabbricate già da Salomone, distrutte poscia dalla lunghezza de' tempi. Ma tal sentimento non può sostenersi, e bisogna che de' suoi giorni si fosse già perduta la memoria del vero sito di quelle due città, le quali erano senza fallo più al settentrione di Gerusalemme che non Emmaus, o Nicopoli. L' Itinerario d' Antonino mette una città di Betharon o Bethar a diciotto miglia da Cesarea di Palestina e a ventidue miglia da Diospoli, e l' Itinerario di Bordeaux la pone a venti miglia da Diospoli e a sedici da Cesarea. Non può essere Bethoron la Bassa la città di cui parlano, perciocchè stava questa tra Gerusalemme e Diospoli: dunque bisogna necessariamente credere che parlino dell' Alta. Sicchè queste due città potevano essere l'una dall'altra ventiquattro miglia discoste, Bethoron la Bassa al mezzogiorno, e l' Alta al settentrione di Diospoli. Si dice nel Comento del Calmet sopra Giosuè che Bethoron l' Alta era nella parte orientale della tribù d' Ephraim e vicino al Giordano (2). Il testo di Giosuè pare esprimere tal sentimento dicendo che la frontiera orientale d' Ephraim si stendeva da Ataroth-Addar sino a Bethoron l' Alta; ma se quanto dicemmo è vero circa la situazione delle due Bethoron, conviene spiegare in questa guisa Giosuè: « La porzione di Ephraim confinava dalla » parte d' oriente con Ataroth-Addar e col Giordano, e la » linea che racchiudeva dalla banda settentrionale si » portava sino a Bethoron l' Alta e al Mediterraneo ». Così lo stesso Calmet.

Molte sono le osservazioni da farsi intorno al mar Morto. Dalla pianura di Gerico, in distanza d' una lega da esso mare, non vedesene che la lunghezza di circa quattro leghe, e la larghezza di due, sottraendosi il rimanente alla vista, e andando dietro alle montagne (3) che lo circondano all' oriente e all' occaso. Strabone (4) ci ha parlato delle rovine di Sodoma e della sua circonferenza di sessanta stadii, che miravasi alla riva di quel mare. Eusebio e s. Girolamo (5) favellano di Sodoma e di Seboim come di luoghi che sussistevano al loro tempo sul lido

Mar Morto.
Città della
Pentapoli.

(1) Hier. in Epitaph. Paulæ. — (2) Jos. xvi. 5. — (3) Doubdan, cap. 39. — (4) Strab. l. xv. — (5) In Locis, in Sodoma et in Adama.

occidentale. Il primo libro dei Re, cap. XIII, vers. 18, parla di *Seboim* come d'una città tuttora esistente; e i Settanta in Isaia, cap. XV, vers. 9, parlano d'*Adama* (1) come di luogo cognito ed abitato, e la Volgata anch' essa, Genesi, X, 19, e XIV, 2; e come di città distrutta dalla collera di Dio si parla nel Deuteronomio, XXIX, 25, e in Osea, XI, 8. Dicasi la stessa cosa di *Seboim*. Dice chiaramente Giuseppe (2) che ai suoi giorni scorgevansi tuttavia de' vestigi delle cinque città sulla sponda del lago Asfaltite. Stefano (3) e le *Relazioni* fanno espressamente menzione di *Sodoma*, città episcopale nella provincia ecclesiastica di Petra, posta tra Engaddi e Tamar, e per conseguenza vicinissima alla punta meridionale del mar Morto; ed è questa in vero la sua situazione, non essendo credibile che fosse molto discosta da Segor, ove giunse Lot verso la levata del sole (4), dopo aver camminato per alcune ore dachè fu uscito di *Sodoma*. *Seboim* stava più abbasso verso settentrione. Venne osservata qualche rovina d'una delle prefate città nell'anno 1630 verso la riva orientale del medesimo mare, non troppo entro nell'acque. Si videro parimente altre rovine del lago, verso la costa occidentale e a fronte della pianura di Gerico (5); di modo che ecco le quattro città, *Sodoma*, *Seboim*, *Gomorra* e *Adama*, collocate a un di presso nell'antico lor sito, diversissimo da quello che si è notato nelle Carte, in cui *Sodoma* è stata posta, per una inavvertenza che non può sostenersi, dieci o dodici leghe lungi da Segor, benchè non possa esserne distante al più che quattro, o cinque. Bisogna che le acque sieno assai basse in certi luoghi del mar Morto, passando talvolta gli Arabi a guazzo sopra i loro cammelli (6).

Carmelo. —
Eleuteropoli.

La difficoltà maggiore è per il Carmelo. Parla Eusebio d'una città di Carmelo, posta all'oriente d'Hebron in distanza di dieci miglia, ove a' suoi tempi stava un

(1) Is. xv. 9: Καὶ ἀρῶ τὸ σπέρμα Μωῦσῆ; καὶ Ἀρὰλ, καὶ κατὰλοι-
πον Ἀδάμα. — (2) Joseph., de Bello l. iv. c. 27: Γεῖννὰ ἢ Σοδομίτις
αὐτῇ (τῇ λιμνῇ). Πάλαι μὲν εὐδαίμων γῆ ἔστι δὲ καὶ νῦν πίντε
πόλιν ἰδεῖν σκικί. — (3) Stephanus in Ἑργάδων Ἑργάδων, Κόμην
μεγάλην πλησίον Σοδόμων Ἀραβίας κ. — (4) Gen. xiv. 23. — (5) Viaggio
di Maundrel, p. 142. — (6) Intorno alla situazione delle cinque città
della Pentapoli si può vedere ciò che è stato detto nella Dissertazione
sulla rovina di *Sodoma*, vol. I.^o Dissert., pag. 712.

presidio di Romani, e crede che colà avesse Nabal le sue mandrie. Non vuolsi ammettere questa supposizione con troppa facilità, e forse val meglio distinguere tre monti Carmeli, uno presso Pharan e *Maonis*, dove Nabal teneva le sue mandrie, e ove Saulle eresse un arco trionfale dopo la vittoria riportata sopra l'Amalecita; l'altro vicino a Tolemaide, sul Mediterraneo; e il terzo al ponente del mar Morto, a dieci miglia da Hebron. Di quest'ultimo parla probabilmente Giosnè⁽¹⁾, il quale l'unisce a Maon e a Ziph. Parla egli altresì d'un'altra città di Ziph⁽²⁾, che congiunge ad Asor, a Cades e a Jethnam. Prendesi talvolta Carmelo in un senso appellativo.

La città d'Eleuteropoli, menzionata sovente in queste Osservazioni, e ond' Eusebio e s. Girolamo trassero le misure della maggior parte delle città meridionali della Giudea, era situata al mezzogiorno di Maspha, all'occidente di Morasthi e d'Odollam, al settentrione di Ceila e d'Ebron. L'Itinerario d'Antonino la colloca a venti miglia da Gerusalemme e a ventiquattro d'Ascalona⁽³⁾. Eusebio non segna espressamente la distanza da Hebron ad Eleuteropoli; ma io giudico che vi fosse tra queste due città dieci miglia o eirea, imperocchè egli mette Ceila a otto miglia da Eleuteropoli, andando ad Hebron. L'Itinerario di Bordeaux conta da Gerusalemme ad Hebron trenta miglia, e da Bethsur, presso d'Eleuteropoli, ad Hebron nove miglia. In que' contorni era la bella campagna nomata Sephela, per cui passavasi venendo da Gaza a Gerosolima e andando da Gerosolima a Gaza. Per questa medesima valle voleva venire Oloferne a Gerusalemme, e per la medesima il re Antioeo Eupatore menò il suo esercito contro la detta città, e in passando assediò Bethsur, che stava sulla medesima strada⁽⁴⁾, la quale chiamavasi allora il cammino dell'Idumea. In quest'istessa campagna Zara⁽⁵⁾ re di Arabia, e in progresso di tempo Gorgia generale delle truppe siriane, rimasero sconfitti⁽⁶⁾. La città di Maresa era vicinissima ad Eleuteropoli. I nostri viaggiatori che vanno da Gaza a Gerosolima battono tuttavia l'istessa strada, passando per la pianura di Sephela.

(1) *Jos.* xv. 55. — (2) *Ibid.* *γγ.* 25. 24. — (3) *Ved. Cellar.*, l. III. c. 15. — (4) 1. *Mach.* vi. 31 et seqq. — (5) 2. *Par.* xiv. 9. — (6) 2. *Mach.* xii. 51 et seqq.

Noi non ci diffonderemo di più intorno ai luoghi dei quali ci siamo ingegnati di ristabilire la vera situazione. Supplirà il Comento del Calmet a ciò che qui manca, attendendo intanto che qualche perito geografo ci dia qualche cosa di meglio e di più esatto di quello che fino ad ora abbiamo avuto sulla presente materia. Si potrà parimente consultare la tavola geografica che daremo nell'ultimo volume. Noi non abbiamo la presunzione di credere che si trovi in essa raccolto tutto ciò che sperar si potrebbe da un valente geografo; ma vi si troveranno alcune osservazioni che potranno forse supplire, almeno in parte, a ciò che dà il Comento, e che noi non abbiamo potuto inserir qui nelle note.

ESTRATTO DELLA GEOGRAFIA DI D'ANVILLE (*).

SIRIA.

Nei sacri libri la Siria è appellata *Aram*. Gli Arabi le danno al presente il nome di *Sciàm* da un termine della loro lingua (سَام) che significa la sinistra, perchè tale è la sua situazione per riguardo all'Arabia volgendo lo sguardo a levante.

Antiocchia, fondata da Seleueo Nicatore, e residenza dei re di Siria, fu una delle più potenti città dell'Oriente. Essa venne chiamata *Theopolis*, o Città Divina, in un tempo in cui, essendo il cristianesimo divenuto la religione dominante, si poteva far la osservazione che appunto nel seno di questa città il nome di *Cristiani* avea cominciato a dinotar quelli che professavano di esser tali. Conserva ora il suo nome presso gli Arabi sotto quello di *Antakia*, e quantunque sia pressochè abbandonata, pure la solidità delle muraglie che la circondano ha resistito così al tempo come alle calamità cui questa metropoli andò soggetta. Le sue mura dall'una parte si estendono lungo la riva sinistra dell'Oronte verso la sua imboccatura, e dall'altra ascendono sopra alture da cui la città

(*) Parigi, 1796, tom. II. pag. 120-215. — In questo estratto si posero in corsiva i soli nomi greci e latini.

era dominata. Per distinguerla da molte altre città dello stesso nome è soprannomata *Epi-Daphnes*, cioè Presso a Dafne. Questo luogo giaceva più basso in distanza di quattro o di cinque miglia, ed era renduto amenissimo dall' ombra degli allori e de' cipressi, e dalla freschezza delle acque: ora è appellato *Bett-el-ma*, che significa Casa-d' acqua.

Seleucia, posta sul mare presso alla foce dell' Oronte, fu pur essa edificata da Seleuco Nicatore; e giacendo alle falde di un monte appellato *Pierio*, è soprannomata *Pieria*. Ciò che ancor più la distingue si è l' aver essa dato il nome di *Seleucide* ad una parte della Siria che si estende lungo l' Oronte. Si riconosce sul luogo l' area di questa città, ed il suo nome alterato in quello di *Suveidia*. Dall' altro lato dell' Oronte s' inualza il monte *Casio*, intorno al quale si disse, esagerando, che la sua cima dà lo spettacolo della luce e delle tenebre nel così poco tempo che si ricreava per volgersi dall' oriente all' occidentale. *Seleuco-Belo* è una posizione sull' Oronte il cui nome attuale è *Shagr*. *Apamea*, che, circondata dall' Oronte e da un lago, ed annoverata fra le principali città della Siria, prese il grado di metropoli nella Siria-Seconda, era stata costruita da Seleuco Nicatore, che vi manteneva i suoi elefanti, il cui numero si fa ammontare a cinquecento. Si prende abbaglio allorquando si riferisce questa posizione a quella di Hamah; ed il nome di Apamea è ancora esistente in quello di Famieh, così come le circostanze della situazione sono pur le medesime. Il nome di *Marsyas*, che portava una vicina riviera, sembra comunicato ad un adiacente castello, chiamato *Berzieh*, quantunque questo luogo sembri aver portato il nome di *Lisia*. Un po' discosto dall' Oronte, sulla dritta, *Telmenisso* sorgeva in un luogo detto per alterazione *Sermin*, e il nome di *Marra* non si è punto alterato in quello che le resta. Sull' Oronte istesso, quando si continui a rimontarlo, *Larissa* è al presente *Shizar*; e si trova la posizione di *Epiphania* in quella di Hamah, che conservò il suo nome sirio di *Hemath* (come avvenne di molti altri luoghi), preferibilmente al nome straniero che in greco significa Illustre. E qui noteremo di buon grado che l' autore di una Geografia orientale, Abulfeda, regnava in questa città col titolo di sultano nel decimoquarto secolo.

Immediatamente al disopra di Hamah e sull' Oronte ancora, *Arethusa* corrispondeva ad un luogo il cui nome è Restan. *Emesa*, la quale aveva un famoso tempio di Elagabalo, o del sole, non ha cangiato nome ritenendo quello di Hems, in poca distanza dall' Oronte sulla dritta. *Laodicea*, soprannomata *Libani* per distinzione di un' altra Laodicea che è posta in Siria sul mare, piglia la posizione da un luogo detto Iousciah. *Iabruda* conserva il nome di Iabrud; ed un altro luogo più remoto, che è Kara, fa trovar la posizione di *Carrae*. Siamo così condotti fino a Damasco, il cui nome pronunciato Demesk nel paese, è *Damasco* negli antori dell' antichità. Questa città non la cede in celebrità a verun' altra della Siria, e fu metropoli della provincia appellata Fenicia del Libano. L' amenità della sua situazione, giacendo essa in una valle renduta fertile e rinfrescata da ruscelli, e famosa presso gli Orientali sotto il nome di Goutah-Demesk, od il Verziere-di-Damasco, ci assicura della remota antichità di questa metropoli, i vantaggi della cui situazione la fecero sempre rivivere dopo le calamità con cui sembrava annichilata. Un fiume detto dai Greci *Chrysorrhoeas*, o Corrente-d' oro, altrimenti *Bardine*, da cui deriva il nome attuale di Baradi, si divide in diversi canali così nella città come nei dintorni. Al disopra di Damasco, *Abila*, che era soprannominata *Lysanie* (o Lisanias) dal nome di un signore particolare, si appella ora Nebi-Abel, od il Profeta-Abel, riferendosi ad esso il nome di un figliuolo del primo padre degli uomini. In fondo di un' altra valle adiacente, *Heliopoli* conserva in Baal-bek un magnifico tempio consacrato alla divinità che dava a questa metropoli il nome di Città-del-Sole. La valle è rinchiusa tra due catene di montagne parallele, che sono il Libano e l' Antilibano; avendo la prima il suo pendio esteriore verso il mare, la seconda verso Damasco. Il nome di *Aulon* dato a questa valle era adatto ad indicare un luogo rinchiuso. Ora si nomina El-Bekah; e questa parte della Siria, che s' inoltra nelle montagne, era chiamata con nome generico *Coele-Syria*, o Siria-Cava, estendendo così questo nome alle vicinanze dell' Oronte verso la parte alta in cui scorre.

La famosa città di *Palmyra* dava il nome di *Palmi-*

rene ad una vasta pianura che si unisce all' Arabia-Deserta. La fondazione di questa città è attribuita a Salomone dallo storico Giuseppe, ed il nome di *Tadmora* che le fu posto è conservato in quello di *Tadmor*, che è proprio dei Sirii, e il cui significato sembra aver dato occasione al nome di *Palmira*. In una situazione intermedia fra due grandi imperi, ed anche pei due mari, coi quali s' interteneva un gran commercio tra l' oriente e l' occidente, questa città era divenuta considerabilissima; e ben si sa qual fosse la potenza di Odenato e di Zenobia sotto il regno di Gallieno e di Aureliano, e quanta magnificenza gli avanzi degli edifizii di questa città mostrino fra le capanne che vi sono, abitate da alcuni Arabi.

PHOENICIA.

Nessuno ignora quanto i Fenicii si sieno distinti nell' antichità colla navigazione, da cui il loro commercio traeva la sua estensione e la sua ricchezza. Ristretti ad una lingua di terra rinchiusa tra il mare ed i monti, essi non potevano acquistare possanza alcuna se non coi mezzi di cui fecero uso, e che li posero in istato di formare stabilimenti non solo sulle coste di un mare che bagnava le loro rive, ma al di là di questo mare istesso, e perfino nell' Oceano occidentale. Le arti dovevano nello stesso tempo nascere fra loro e perfezionarvisi. Fu un Fenicio che portò nella Grecia la cognizione delle lettere e l' uso delle medesime. Alcuni artefici mandati da una re di Tiro presiedettero alla costruzione del tempio con cui Salomone ornò la sua città.

Nella descrizione di questa parte marittima della Siria partiremo da *Laodicea*, che era una città fenicia prima di essere una città greca, come lo divenne per una nuova costruzione sotto Seleuco Nicator. Essa prese allora il nome di *Laodicea*, ed essendo distinta dalla sua posizione in vicinanza del mare venne soprannomata *Ad-mare*. Il suo nome non va quasi soggetto ad alcuna alterazione al giorno d' oggi sotto la forma di *Ladikieh*. Quantunque si sia talvolta parlato della Fenicia prolungandone la estensione fino ai confini dell' Egitto, crediamo però che sia convenevole il fermarci qui a Tiro per non rapire alla Palestina ciò che essa ha diritto di reclamare.

Dietro a Laodicea esiste *Gabala* in Gebileh. Non abbiamo cognizione di *Paltus*, ma si trova *Balanea* in Bel-nias. *Marathus*, in qualche distanza del mare, è un piccolo luogo appellato Merakia. Le montagne adiacenti a queste città erano occupate da un popolo particolare, il cui nome di *Nazerini* esiste in quello di Nassari. *Aradus* è un'isola formata da uno scoglio che sorge nel mare in distanza di duecento passi, e che quantunque abbia solo un miglio di circonferenza, pure conteneva una città popolarissima e potente fra le città fenicie; il suo nome nella forma attuale è Ruad. *Antaradus*, posta di contro sulla riva del continente, si appella Tortosa. Un fiume nominato *Eleutero*, dal quale, giusta la sentenza di alcuni antori, avrebbe principio la Fenicia, ha cangiato foce prendendo il suo corso più lungi da Tortosa di quel che facesse un tempo. Il suo nome moderno è Nahr-Kibir, ossia Gran-Fiume, il che può darsi se si paragoni agli altri fiumi che portan le loro acque al mare su questa riva. Discostandoci dal mare si deve far menzione di *Raphanea*, il cui nome si riconosce in quello di Rafineh. Sopra un monte dei dintorni ergesi una fortezza detta Massiat, che fu la residenza del principe ismaclitico degli Assassini, celebre al tempo delle crociate. Si trova il nome di *Demetriade* dato ad una città il cui nome siriano è Akkar. *Arce* non ha cangiato nome, essendo ora Arka. *Simyra* ed *Orthosia* si trovano in Sumira ed Ortosa. Il nome di *Tripoli* piglia la forma di Tarabolous nell'uso che ne fanno i Turchi. Un fiume che qui mette foce nel mare, attraversa, uscendo dalle alte sommità del Libano, una valle profonda, nella quale risiede in un monastero detto Kanobin il patriarca dei Maroniti, presso i quali il fiume stesso è appellato Nahr-Kades, o Fiume-Santo, e questa valle forma parte di quel territorio che si chiama Hesroan. Un giogo del monte che sporge nel mare forma un promontorio acoscato, il cui nome di *Theoprosopon* significa Faccia-Divina. Seguono *Botrus*, che è Batroun; *Biblus*, che è Gebail. Il Fiume-*Adone* prese il nome di Nahr-Ibrahim; e *Lycus*, od il Lupo, è Nahr-Kelb, o Fiume-del-Cane. Verso la sorgente del primo, una città renduta infame dalla prostituzione, *Aphaca*, venne distrutta da Costantino. *Berytus*, noverata fra le principali città della

Fenicia, non va soggetta ad alcuna alterazione nel nome di Berut; ed al di là del fiume *Tamyras*, o *Nahr-Damur*, *Porphyrion*, che chiudeva un passaggio rinserrato tra il piede della montagna ed il mare, si nomina al presente Rumeile. Le montagne di questa parte del Libano sono quelle che occupano i Drusi, i quali si dicono discendenti dei crociati che si rifuggirono in quei luoghi dopo aver perduto la Palestina.

Arriviamo a Sidone, la quale si era innalzata ad un alto grado di potenza prima d'ogni altra città fenicia. Invalse l'uso di chiamarla Seide, quantunque un luogo in qualche distanza del mare verso la montagna conservi precisamente il nome di Sidone. Tra questa città e Tiro bisogna notar *Sarepta*, di cui si trova l'area nel luogo appellato Sarfand. Un fiume che mette foce nel mare un po' al di qua di Tiro dopo aver percorso tutta la lunghezza di una valle, di cui abbiám fatto menzione sotto il nome di el-Bekah, è chiamato Casemieh (il che significa Separazione) verso la sua imboccatura, quantunque d'altronde il suo nome sia Leitani, o Lante, e non se ne vede un altro cui possa riferirsi il corso di un fiume appellato *Leontos*. Vi sono due città di Tiro, *Palæ-Tyros* o l'antica Tiro, e *Tyros* posta in un'isola; il tempo della trasmigrazione non è troppo ben conosciuto. Le demolizioni della prima somministrarono ad Alessandro i materiali con cui costruì un molo od un argine che congiunge alla terra ferma la città isolata, che il tempo ha consolidato anziché distrutto. Tiro, che cedeva a Sidone in antichità, la eguagliò per lo meno in celebrità, e la tintura della porpora contribuì a mantenervi l'opulenza. Il suo nome nel linguaggio orientale è Sur. I Franchi, che se ne erano impadroniti, la perdettero verso la fine del decimoterzo secolo, ed ora si vede sepolta sotto le sue rovine.

PALESTINA.

Sotto questo titolo comprendiamo tutto il paese che dal settentrione si estende al mezzogiorno dai confini che terminarono la Siria, o propriamente la *Cæle-Syria*, fino all'*Arabia-Petrea*. Questo paese confina all'occidente col mare, appellato nei sacri libri il gran mare, ed a levante

coll' Arabia-Deserta. È montuoso e poco irrigato in varie parti. Non vi si conosce che un fiume il quale meriti propriamente questo nome, *Jordanes*, il Giordano, che uscito da un monte appellato *Hermon*, legato coll' Antilibano, si gitta in un lago detto *Genezareth*, altrimenti mar di Tiberiade, da cui esce per attraversare dal settentrione al mezzogiorno una valle spaziosa chiamata *Aulon*, o *Magnus-Campus*, all' uscita della quale si scontra un lago molto più vasto del precedente, appellato mar Morto o mar Salato nei sacri libri, *Asphaltites lacus*, ossia Lago-del-Bitume, negli autori greci e romani, *Almotanah*, cioè Puzzolente dagli Arabi. Il nome di Giordano pronunciato da questi ultimi suona *Nahr-el-Arden*. Scontreremo alcuni torrenti nel percorrere le singole parti del paese.

Si concede concordemente che il nome di *Palestina* sia tratto da quello di Filistei; giacchè quantunque il popolo ebreo si stabilisse nel paese di Chanaan, il filisteo si mantenne in possesso di una regione marittima che si estendeva sino ai confini dell' Egitto; e pare che stati sieno i Sirii i quali, legati più strettamente a quel popolo che ad una nazione in origine straniera al paese, avranno dato occasione ad estendere il nome di *Palestina* che si trova usato nella storia fin dai tempi di Erodoto, e che alcuni scrittori giudei hanno poscia adottato. Il popolo di Giuda, trasportato a Babilonia da Nabucodonosor, avendo ottenuto da Ciro la libertà di tornare nel paese da cui era stato condotto via, formò un corpo di nazione che si estese in quel territorio che aveva composto i regni d' Israele e di Giuda, e quindi estese in proporzione il nome di *Giudea*: poscia il regno posseduto da Erode portò questo nome. Ma lo stato o la numerazione delle provincie dell' impero non conosce che il nome di *Palestina*; e nei primi anni del quinto secolo questo nome è comunicato a tre provincie, Prima, Seconda e Terza *Palestina*; e perchè quest' ultima occupava l' Arabia-Petrea, dobbiamo riguardarla qui come straniera.

Questa distinzione non è acconcia a far conoscere ciò che è prezzo dell' opera il sapere, riguardo ad un paese che divide con alcuni altri la più grande celebrità nella storia. Non possiamo nemmeno spiegarci che in una maniera

assai generale sulla divisione che venne fatta di questo paese tra le tribù che componevano il popolo ebreo o d'Israele. Tutto quello spazio che si estende dal mar Morto al gran mare fino ai confini dell'Egitto, fu destinato a *Giuda*; ma *Simeone* occupò un luogo in questo medesimo spazio verso il paese che conservarono i Filistei, e sui confini dell'Idumea, giacchè al suo retaggio apparteneva Bersabea; ed in questa posizione troviamo qualche difficoltà a concepire come questa tribù possa essere del numero delle dieci che obbedivano a Samaria anzichè a Gerusalemme. *Beniamino* era contiguo a *Giuda* verso il nord, ed i suoi limiti comprendevano *Gerico*, *Bethel*, e da *Bethoron* volevano al mezzodì verso *Kariat-Jarim*, e dovevano comprendere Gerusalemme, passando per la valle *Ben-hinnom*, che costeggia *Sion* verso il mezzogiorno. La Carta farà conoscere queste posizioni che non possiamo dispensarci dal citare per fissar l'oggetto. *Dan* fu posto nella stessa altra verso il mare, e gli si diedero *Acearon* e *Jamnia*. I confini di queste due tribù erano comuni con *Ephraim*, che toccava il Giordano da una parte, e sul mare si estendeva fino al torrente appellato *Cana*. La mezza tribù di *Manasse* era contigua ad *Ephraim*, attenendosi al mare verso *Dora* alle falde del Carmelo sui confini di *Aser*. La veggiamo reclamare il possesso di *Bethsan*, quantunque questa parte sul Giordano fosse toccata in sorte ad *Issachar*, che occupava *Jezrael* e che confinava col *Thabor* verso il settentrione. Questo monte formava la separazione con *Zabulon*, al quale si può contendere che si sia esteso sul lago di *Genezareth*; e la riva di questo lago appartenerrebbe a *Nephthali*, che mettendo fine al paese verso il settentrione, confinava verso l'occidente con *Aser*, il cui retaggio cingeva il mare dal Carmelo fino a *Sidone*, comprendendo *Tiro*, che non fu mai in potere di questa tribù. Resta che si parli di *Ruben* e di *Gad*, e di una mezza tribù di *Manasse*, che ottennero la loro sede al levante del Giordano; la prima di queste tribù cominciando dal torrente d'*Arnon* sui confini di *Moab*, la seconda adiacente verso il settentrione, e la terza prolungandosi sulla riva orientale del lago di *Genezareth* ed al di là fino al termine del paese posseduto dal popolo d'Israele. Sappiamo che la posterità di *Levi*, riservata pel sacerdozio,

fu provveduta del dominio di molte città sparse nei territorii delle altre tribù, e che furono appellate *Levitiche*.

Non rimase traccia alcuna di questa divisione del paese coll'estinguersi dei regni di Giuda e d'Israele. Dopo il ritorno dalla cattività, e nell'età che si appella del secondo tempio, si distinguono quattro principali contrade; *Judea*, *Samaria*, *Galilea* al di qua del Giordano, e *Perœa*, che da questa denominazione è indicata come giacente al di là di questo fiume. Si scorge il nome di Giudea riservato specialmente ad una parte, ma parte principale in ciò che poteva essere ugualmente appellato, comprendendo tutto il paese in cui la nazione giudea si trovava sparsa. La Giudea particolare occupava il mezzogiorno, la Galilea il settentrione, e la Samaria era intermedia. Diversi distretti, sotto il titolo di toparchie, di cui si fa menzione come di quelli che appartenevano alla Giudea, fanno giudicare de' suoi confini per riguardo alla Samaria tra il mare ed il Giordano. Un luogo detto *Ginœa*, ed attribuito alla Galilea, rinserra da un'altra parte la Samaria. Trattando della Perea parleremo di diversi distretti separati da ciò che era più strettamente inteso sotto questa denominazione, ed anche di una provincia particolare distinta col nome d'*Arabia*.

JUDÆA.

La città dominante in questa parte così come in tutto il paese, *Jerusalem* o *Hierosolyma*, che alcuni autori vogliono sia la città di *Salem*, residenza di Melchisedech, è talvolta chiamata *Jebus* perchè fu occupata da' Jebusei, che erano Chananei, ed ai quali fu tolta da Davide, che ne fece la sua residenza. È detta *Cadytis* in Erodoto, il quale narra che questa città fu presa da Necos re dell'Egitto; ed in fatto si vede Nechao nei libri sacri esercitare alcuni atti di sovranità in Gerusalemme. La sua area occupava molte colline, la più alta e spaziosa delle quali era *Sion*, che formava la parte meridionale della città, e che una valle verso il settentrione separava da un'altra collina, a levante della quale una terza altura, il monte *Moria*, serviva di base al tempio, al quale fu sostituita una moschea veneratissima dai Mussulmani. La lunghezza della città verso l'oriente si estendeva lungo

una valle che aveva nel fondo una cavità chiamata torrente di *Cedron* (1). Si sa che, distrutta da nn re di Babilonia, Gerusalemme nasc dalle sue rovine dopo il ritorno dalla cattività. Questa città ed il secondo tempio ricevettero da Erode grandi abbellimenti, i quali non sussistettero che fino alla sua distruzione sotto il regno di Vespasiano. La ribellione de' Giudei sotto Adriano diede luogo ad una nuova città tutta romana, che fu chiamata *Elia*, dal nome di Elio portato da Adriano, col soprannome di *Capitolina*; e perciò troviamo Gerusalemme mentovata dagli Orientali col nome di *Ilia*. La maggior differenza nell'area consiste in ciò che Sion, che formava il quartiere principale di Gerusalemme, non è più compreso attualmente nel suo recinto. Questa città ha presso gli Arabi i titoli di *Beit-el-makdès*, di *Kads-shérif*, cioè di Casa-del-Santuario, di Santa-per-eccellenza, e quest'ultimo titolo è espresso dal nome di *Cadytis* qui sopra riferito.

Quando veggiamo Eusebio di Cesarea nella Palestina, e san Girolamo, che abitava lo stesso paese nel quarto secolo, non riconoscervi che un piccolissimo numero di luoghi nella rievra che ne fecero, in paragone della moltitudine di quelli di cui si è fatto menzione nei sacri libri, facciamo le meraviglie perchè vi sieno carte in cui le posizioni sembrano uguagliare quella moltitudine. E questo paese ancor più devastato di quel che non era, ci somministrerà forse ora notizie soddisfacenti? E bisogna dire in generale esservi dei luoghi i quali non appartenendo che all'epoca del secondo tempio, si fan meglio conoscere di molti altri di un'età anteriore. Le toparchie, che abbiamo detto formare il compimento della Giudea dalla parte della Samaria, sono *Acrabatene*, il cui nome sembra applicato ad un paese montuoso, *Gophinitica* e *Thamnitica*, disposte dall'oriente all'occidente tra il Giordano ed il mare. *Gophna* sembra una città considerabile al settentrione di Gerusalemme sulla via di Neapoli e di

(1) Se si vuol conoscere più particolarmente ciò che spetta alla situazione antica ed attuale di Gerusalemme, i suoi diversi quartieri, l'estensione della città e quella del suo tempio, si può consultare la *Vie-Crucis* del sig. ab. Lacombe (Parigi, 1827, presso la vedova Picardt), e gli estratti di D'Anville e di molti moderni viaggiatori che noi daremo nella Dissertazione sulla estensione dell'antica Gerusalemme e del suo tempio ec., relativa agli ultimi due libri dei Re.

Samaria. *Antipatris* fu così nominata da Erode, il cui padre appellavasi Antipatro; e si è parlato di questa città come di quella che giaceva all'uscita di un paese montuoso sulla riva del piano terminato dal mare, ed il cui nome era *Saronas*. Sulla spiaggia medesima, *Apollonia* è al presente un luogo in rovina, detto Arsuf, presso alla imboccatura di un torrente. Andando lungo la costa verso il settentrione si trova l'uscita di un altro torrente di cui si fece menzione come di quello che serve di confine ad Ephraim, appellato *Cana*, od *Arcindeneti*, cioè delle Canne, in arabo el-Kasab. In questa stessa regione, una laguna, che nel paese si appella Moïct-el-Temsah, cioè Acqua-del-Coecodrillo, rappresenta il *Crocodylorum Lacus* di cui si fa menzione dagli antichi.

Andando verso il mezzogiorno un altro torrente, che non sembra noto fuorchè ai tempi delle crociate, precede la posizione di *Joppe*, il cui nome attuale di *Jaffa* deriva da una forma primitiva che è *Japho*. La favola di Andromeda attaccata allo scoglio illustrava questo luogo dell'antichità. Si sa essere questa la spiaggia in cui si sbarcava per andare a Gerusalemme; ora della città non resta guari che il nome. Su quest'altura nelle terre, *Lydda*, che presso i Greci prese il nome di *Diospolis*, conserva in alcune vestigia il nome di Lod. Ramla, o, come si dice comunemente, Rama, è il luogo principale di questo distretto, ed un po' più vicino a Joppe. *Jamnia*, o, secondo la forma orientale, *Iabne*, poco lungi dal mare ed avente un porto, conserva ancora il nome di Iebna, ed è quel che si trova appellato *Iblin* nella storia delle guerre sacre. Quale idea non si concepisce dell'antica popolazione del paese quando si legge in Strabone che questo luogo congiunto ad alcuni altri nei dintorni armava 40,000 uomini? Si riconosce un po' al di qua di questa posizione il letto di un torrente; ed entriamo nel paese de' *Philistaei* o Filistini, che occupando la contrada marittima fino alle frontiere dell'Egitto, l'avevano divisa in cinque satrapie o signorie. Essi sono trattati come *Allophyli* o stranieri dai Giudei dell'epoca del secondo tempio, ai quali per l'alienazione da un culto diverso si poteva permettere questa distinzione da un popolo il cui possesso era anteriore allo stabilimento degli antenati del popolo giudeo. Si trova

Azotus, o pinttosto *Asdod*, sotto lo stesso nome in qualche distanza dal mare, sulla spouda del quale era un *Azot Paralios* o Marittimo. *Ekron*, od *Accaron*, conserva la forma primiera del sno nome. *Gath*, o *Geth*, che del pari era annoverata fra le satrapie, era più inoltrata nelle terre per la sna posizione rispetto ad una città di cui non si trova menzione se non dopo la rovina del secondo tempio, ma che sotto il nome greco di *Eleuteropoli*, o di Città-Libera, sembra aver dominato sopra un grande distretto; attualmente essa è sconosciuta. *Ascalona* e *Gaza* erano le città principali de' Filistei, e compiono il numero delle loro satrapie. Vi si osservò un grande attaccamento al paganesimo. La prima, vicina al mare e fortezza importantissima, come appare nelle guerre sacre, conserva il sno nome, benchè sepolta nelle sue rovine. Si conosce dalla storia di queste guerre che un torrente uscito dalle montagne nelle vicinanze di Gerusalemme scorre verso *Ascalona*, e si scontra in sulla via che parte da *Gaza*. Tutta questa parte adiacente al mare è un paese piano indicato dal nome generico di *Sephela*. Avendo *Gaza* sostenuto un assedio contro Alessandro, che la atterrò, venne ristabilita in seguito, ed esiste col suo nome nella sua area. Il porto formava una città in qualche distanza, ed un piccolo fiume scorre un po' al di là. L'ultima città sulla frontiera, *Raphia*, che è citata nella storia per una grande battaglia tra i re di Siria e dell'Egitto, è ancora un luogo appellato *Refah*.

Nell'età del secondo tempio la parte meridionale della Giudea è chiamata *Daromas*, ed il nome di *Darom* appare anche dopo. Quello di *Idumæa*, uscendo dagli antichi confini del paese di Edom, si era nello stesso tempo esteso in quella parte che era stata evacuata mercè il trasporto del popolo di Giuda in Babilonia. Sappiamo da s. Girolamo che gli abitanti aprivano piccole stauze in alcune caverne. Il paese è terminato da alcune montagne sulle rive del lago *Asphaltite*; quivi si apre un passo chiamato *Ascensus Acrabim*, o Salita-dello-Scorpione. Tra i luoghi che si debbono citare in questa parte remota della Giudea, *Gerara* dava il nome al cantone dei dintorni; e *Bersabee* (che significa Pozzo-del-Giuramento), di cui si parla come del confine meridionale del paese

conceduto al popolo d' Israele, non ne doveva essere lontano. *Arad* era una città posta all'estremità della tribù di Giuda. Ma nell'avvicinarsi a Gerusalemme si trova *Hebron*, luogo considerabile, che in origine aveva portato il nome di *Kariath-Arba*, cioè città di Arba, e le si attribuiva una grande antichità. La sepoltura di Abramo e della sua famiglia ha fatto rispettar questo luogo infino ai nostri giorni. Il suo nome presso gli Arabi è *Cabr-Ibrahim*, o Tomba-di-Abramo; e nella storia delle guerre del tempo delle eroeiate, s. Abramo è il nome dato ad *Hebron*. *Bethlehem*, piccolo luogo in cui nacque il Salvatore del mondo, non è distante che sei miglia da Gerusalemme verso il mezzogiorno. Una fortezza costruita da Erode in memoria di un trionfo riportato sopra i Giudei prima che giugnesse al potere reale, e che ornò di un palazzo e nominò *Herodium*, non era gran fatto più lontana da Gerusalemme. Nella stessa distanza (essendo notati 60 stadii), ma da una parte all'intutto opposta, *Emmaus*, ove Vespasiano aveva sconfitto un corpo di ribelli Giudei, fu appellata *Nicopoli*. Se ci volgiamo verso *Jericho*, ad una pianura adiacente al Giordano, celebre un tempo per la sua fertilità, e che produceva un balsamo rinomatissimo, succede uno spazio sterile ed assai montuoso tra Gerusalemme e questa città, il cui nome negli scrittori latini è *Hierichus*, e negli arabi geografi *Eriha*. *Engaddi*, vicino al mar Morto, ma che ha il suo territorio contiguo a quello di Gerico, non era men fertile di palme. Bisogna far menzione di *Masada*, fortezza eretta sopra uno scoglio, e che fu l'ultimo asilo de' Giudei ribelli che rimasero dopo la presa di Gerusalemme. *Ziph* è un cantone tra Hebron ed il mar Morto, al quale succede un monte dello stesso nome del Carmelo, che è più celebre e più conosciuto presso il gran mare nella Galilea.

SAMARIA ET GALILEA.

Sappiamo che essendo il popolo del regno d' Israele trasportato nell'Assiria da Salmanasar, questo principe fece passare in un paese rimasto in tal guisa deserto alcune colonie tratte da' suoi Stati, fra le quali è mentovata quella de' Cutei, di cui non conosciamo la prima

dimora. Si sa altresì che questi novelli coloni adottarono la religione del paese in cui furono stabiliti, e trassero dal nome di Samaria, capitale del regno d'Israele, il nome di Samaritani, che li distingue dai Giudei. Samaria andò debitrice della sua fondazione ad uno dei successori del primo dei re d'Israele. Ma essa era stata distrutta dai Giudei sotto uno dei loro principi asmonei, e riedificata da un governatore di Siria, quando Erode, fortificando ed abbellendo questa città, le diede il nome di *Sebaste* in onore di Augusto; ed essa lo conserva in mezzo alle sue rovine. *Sichem*, che fu la città reale d'Israele prima di Samaria, prese in appresso il nome *Neapolis*, che non è che alterato nella sua forma attuale di Napolis. Due monti, *Garizim* ed *Ebal*, formano una valle che rinsera questa città, che giace alle falde della prima montagna, sulla quale i Samaritani hanno il loro tempio. Ma la città che divenne superiore ad ogni altra fu *Cesarea*, la quale, divenuta residenza dei romani imperatori, è chiamata *Cesarea-di-Palestina*. Questo luogo, appellato prima *Turris Stratonis* (Torre di Stratone) fu scelto da Erode per costruirvi una città magnifica ed un porto, dandole un nome che fu comune a molte altre città, riferendosi esso alla persona di Augusto. Nella divisione della Palestina in tre provincie, quella di cui Cesarea rimase metropoli era la prima; e la sede di Gerusalemme venne sottoposta a quella di Cesarea prima che fosse innalzata alla dignità patriareale. Vediamo Cesarea esistere ancora ai tempi delle crociate; non le rimane ora che il suo nome con alcune vestigia del suo recinto e del suo porto.

La Samaria sembra assai ristretta nella sua larghezza, avendo per confine dal lato della Galilea, come sopra abbiamo notato, un luogo appellato *Genaa*, che si trova attualmente sotto il nome di Genim, e che non è distante da Sebaste se non alcune ore di cammino verso il settentrione. Il Carmelo era in quel tempo compreso nella Galilea. Quest'ultimo nome non si scontra che rare volte nei libri dell'Antico Testamento; ma dalla frequenza con cui si parlò dappoi di questo paese, sembra che la feracità del suolo prevalesse sulle altre parti della Palestina col vantaggio di una popolazione proporzionata ad una più grande fertilità. Si distingueva la Galilea-Inferiore limitrofa alla Sa-

maria dalla Superiore; e questa, più remota verso il settentrione, vicina al mare andando verso Tiro, e meno popolata da' Giudei, era appellata *Galilæa-Gentium*, o la Galilea-dei-Gentili.

All' entrata di questo paese si distende una grande pianura, cui il nome ed il luogo di *Jezrael*, che fu in Israele una città reale posta sulla destra di questa pianura, dà attualmente il nome di Esdrelon. Dall' altro canto andando verso il Carmelo, il luogo occupato da una fortezza romana sotto il nome di *Legio*, si fa conoscere con quello di Legune, che gli resta; e brameremmo di essere ugualmente sicuri della posizione di *Mageddo* situata parimente in una pianura in cui Giosia re di Giuda fu ucciso nel combattere contro Nechos re dell' Egitto. Il *Carmelus mons* si distende lungo la riva del mare all' occidente ed al uord; e la riverenza de' Giudei per questo monte si è comunicata agli stessi Pagani. Esso è fertile e boscoso; i suoi pascoli nutrono cavalli di una schiatta pregevolissima manteuta da un emiro o principe arabo stabilito già da lungo tempo in questo distretto. Si conoscono molte città marittime sotto il Carmelo; *Dora*, il cui nome attuale è Tartoura; e la posizione di un luogo nominato Atlik, o Castel-Pellegrino, sembra convenire a quella che traeva dai Sicomori il nome di *Sycaminos*. Il luogo appellato *Hepha*, e volgarmente Caipha, dicontra all' area d' Acri, appare sotto il nome di *Porfirione* in un tempo in cui la riva del mare era fornita di couchiglie che davano la tintura della porpora, ma che sembra essere al presente sconosciuto. Il torrente di *Kison*, uscito dalla falda meridionale del Tabor ed ingrossato da alcuni altri, da cui è attraversata la pianura di Esdrelon, mette foce sul fianco del Carmelo nel golfo che forma il mare tra questa montagna e la punta d' Acri. Lo stesso golfo riceve poscia il piccolo fiume *Belo*, che un' arena atta a formare il vetro rende celebre nell' antichità, e che gli Arabi appellano Nahr-Halon. *Aco* od *Acco* prese il nome di *Tolemaide* sotto i Tolomei, molti dei quali possedettero la Cœle-Syria; e quantunque questo novello nome sia adoperato dagli scrittori greci e romani, pure fanno uso anche del primo scrivendo *Acc*. Nessuna fortezza si disputarou tanto i crociati ed i principi mussulmani del Levante,

quanto quella di Acri fin verso la fine del decimoterzo secolo. Fu allora distrutta, perchè non servisse più ai Franchi d'entrata e di punto d'appoggio nella Palestina. Situata sopra una punta che sporge nel mare, diede occasione ad alcuni mercadanti di innalzare alcune abitazioni fra le sue rovine. Per terminare la descrizione della costa fino a Tiro, l'area di *Eedippa* o d'*Aczib* conserva un piccolo luogo nominato Zib; ed al di là, il passaggio di un monte scosceso che domina il mare, era chiamato *Scala Tyriorum*, o la Scala dei Tirii.

Coll'innoltrarsi nelle terre, all'altura d'Acri o quivi presso, *Sepphoris*, di cui si parla in Giuseppe come della più forte piazza e della più considerabile fra le città della Galilea, aveva preso il nome di *Diocæsarea* fin dal tempo di s. Girolamo, ed era estremamente decaduta. I Giudei hanno conservato il nome di Sippkori, e l'uso volgare dice Sefouri. Tra questo luogo ed il Tabor in una valle al settentrione del piano di Esdrelon, *Nazareth* è un piccolo luogo, secondo s. Girolamo, appellato *Nazara*. Si sa che il Tabor è un monte isolato in mezzo ad una pianura. Il suo nome prende la forma greca d'*Itabyrius* negli scrittori greci. Prima di passare a Tiberiade non bisogna lasciare indietro *Bethsan* sui confini della Galilea e della Samaria. Questa città vicina al Giordano è più celebre sotto il nome di *Scitopolis*, che sembra trar dagli Sciti, i quali, secondo Erodoto, si avanzarono fino nella Palestina, avendo tolto ai Medi l'impero dell'Asia che possedettero per ben ventotto anni. Ma l'uso di questa denominazione greca per riguardo ad una città che era reputata come la prima tra quelle della Decapoli, e che prese il grado di metropoli nella Palestina-Seconda, non si è sostenuto, ed il nome primitivo esiste in quello di *Baisan*. *Tiberias* (Tiberiades) ricevette questo nome da Erode Antipa in onore di Tiberio. Nella costruzione di questa città il figliuolo del grande Erode poteva aver presa l'area d'un luogo antico e più oscuro, il cui nome sarebbe stato *Chenereth* secondo s. Girolamo, o *Cinereth*, come lo si trova comunicato al lago adiacente, qualificandolo col titolo di mare per un uso familiare agli orientali. Nella bocca degli Arabi il nome è Tabarieh; e quello di *Hammam*, con cui designano le terme ed i bagni caldi

che sono vicini, è, lo stesso che *Anmaus* nella forma che ad esso danno gli scrittori greci, o *Chammath* presso i Giudei. Quanto al nome di *Genezareth*, che porta anche il lago di Tiberiade, esso era tratto da una piccola contrada distinta per la sua amenità sotto il nome di *Genezar*, e che esseudo innaffiata dalla fontana di *Capharnaum* doveva essere verso la parte superiore del lago e vicina alla foce del Giordano. L'assedio che Giuseppe sostenne contro Vespasiano in *Jotapata* ha dato celebrità a questa piazza, di cui lo storico descrive la situazione sopra un'altura circondata da precipizii. Egli parla di *Japha* come di un'altra fortezza nello stesso distretto, e si presume che la fortezza di *Saphet* residenza di un comandante tureo, rovesciata, or sono alcuni anni, da un terremoto, corrisponda a questa posizione. Un po' al di là havvi il *Lacus Samochonites*, così nominato in Giuseppe, il quale attraversa il Giordano, e che si crede essere le *Acque di Merom* del testo sacro. Questo lago, chiamato attualmente *Bahr-el-Houleï*, è ridotto a poco nell'estate. Si ritiene che vi sieno vestigi del luogo di *Asor*, e che conservino il nome di questa città, che era reale sotto i Chaneei. Un altro luogo, appellato *Radas*, potrebbe essere il *Kedes* di *Nephthali*, e nello stesso tempo il *Cedessus* che i *Tirii* possedevano. Ci resta di rimontare fino a *Paneas*, tra due ruscelli che formano il Giordano, ed al piede di un monte appellato *Panum*, su cui Erode, in riconoscenza di essere stato posto in possesso della *Traconitide* da Augusto, sollevò un tempio a questo principe. Nella divisione degli Stati di Erode tra i suoi figliuoli, Filippo, che ebbe la *Traconitide*, diede alla città di *Paneas* il nome di *Cæsarea*, che per distinzione è accompagnato dal soprannome di *Philippi*, il che non ha impedito che sussistesse il nome anteriore; ed esso si pronunzia *Banias* meglio che *Belinas*, come si trova scritto negli storici delle erociate.

PEREA ET ARABIA.

Quantunque tutto ciò che giace al di là del Giordano possa in generale essere appellato *Peræa*, per la proprietà stessa della parola greca, pur esso è applicato con mag-

gior precisione a ciò che formava l'antico retaggio di Ruben e di Gad, estendendosi dal mezzogiorno al settentrione dal torrente di Arnon fino al monte appellato *Galaad*, alla stessa elevazione ad un dipresso del Giordano che esce dal lago di Tiberiade. L'Arnon si scarica nel lago Asphaltite, dopo di essere passato vicino alla città principale di Moab. Verso l'origine del suo corso i Romani avevano stabilito un posto militare, *Castra Arnonensis*, sulla frontiera dell'Arabia in un distretto appellato *Arnonas*. I monti *Abarim*, e la cima del *Nebo*, da cui Mosè vide la Terra Promessa, la cui conquista era riservata a Giosué, si sollevano in qualche distanza dal Giordano di contro a Gerico, in mezzo a due pianure, cioè da quella che è tagliata dal fiume, e da una estensione di paese che si trova nominata *Campestris Moab*. Alle falde di questi monti verso il Giordano fu dato il nome di *Livias* ad un' antica città per piaggiare Augusto nella persona di Livia. Più vicino al lago Asphaltite, Erode aggiunse alcune fortificazioni alla vantaggiosa situazione di *Macherus*, sulla cima di uno scoglio dirupato. Poco lungi, un luogo commendevole per acque calde era appellato *Calli-rhoe*, il che in greco significa Bella-Fontana. Chi si inoltra nelle terre trova *Hesebon*, o, secondo gli scrittori greci, *Esbus*, e se ne fa menzione anche nei geografi orientali sotto il nome di Heshon. *Medaba* è una città dello stesso distretto che merita di essere citata e che ora si chiama Al-Belkaa. Si parla di *Amathus* come di una piazza fortissima, dominante sul Giordano, nella gran pianura che regna lungo il corso di questo fiume dal lago di Tiberiade fino all' Asphaltite, sotto il nome di *Aulon* nell' antichità, cui fu sostituito un altro termine, cioè El-Gour, che in arabo esprime una terra bassa ed incavata. La posizione di un luogo detto Asselt nella geografia orientale sembra corrispondere a quella di cui abbiamo fatto menzione. Si trova poi *Jazer* ed il suo lago, da cui esce una corrente d'acqua ricevuta dal Giordano sotto il nome di Zira.

Un distretto del paese più remoto verso settentrione è distinto dal nome di *Galaaditis* comunicatogli dal monte di *Galaad*. Il nome di questa montagna sembra talvolta estendersi fino alle diramazioni prolungate verso l'Antilibano,

quantunque indichi particolarmente quella parte che si distende alla dritta del torrente di *Jabok*, che uscendo dal paese di Ammon, va a gittarsi nel Giordano sopra *Bethsam*, e che si crede essere ora appellato *Zarca*. *Ramoth* era anticamente in questa contrada una città principale situata presso *Jabok* in una distanza fissata per riguardo alla capitale degli Ammoniti. Ma in un tempo posteriore un' altra città gode di maggior considerazione sotto il nome di *Pella*, che alcuni Greci di Siria che l'abitavano le avevano dato a motivo della sua situazione cinta dalle acque come la città macedone di questo nome; e si vede nella storia che ricevette i cristiani i quali abbandonarono Gerusalemme quando questa città fu minacciata della sua rovina da un assedio. Si fa menzione di un' altra città sotto il nome di *Dian*, tratto ugualmente dalla Macedonia; ma non abbiamo altra idea della sua posizione se non quella che ce la fa giudicare più remota, come essendo stata compresa nella provincia dell' Arabia, fuori della Palestina, che rinchiude la precedente. *Batanea* è un' altra contrada che copre al nord la Galaadide; ed il suo nome è conservato in quello di Bitinia che si trova nei geografi orientali. È questo il paese conquistato dal popolo d' Israele sopra Og re di *Basan*, al quale erano contigui in Galaad i possessi di *Sehon* re degli Amorrei; e bisogna credere che dalla forma primitiva di *Basan* si sia formato posteriormente il nome di *Batanea*. Il suo distretto sembra separato dal lago di Tiberiade da una lista di terra chiamata *Gaulonitis*, che tragge questo nome da una fortezza appellata *Golan* o *Gaulon*, quale si riconosce distintamente esser quella indicata in questo distretto dalla geografia orientale sotto il nome di *Agheloun* o *Adgeloun*. *Gamala* non ne era lungi, piazza quasi inaccessibile per la sua posizione sopra scogli cinti da precipizii, e di cui si conosce la situazione soltanto perchè l'estremità del lago di Tiberiade si separava da un luogo considerabile, che dai pesci presi nel lago che vi si salavano era appellato *Tarichæa*.

Questa estremità del lago riceve una riviera, il cui nome è *Hieromax*, o, come si dice attualmente, *Yermuk*; passa sotto *Gadara*, città considerabile, ed anche qualificata di capitale della Perea da Giuseppe: il nome che ora le danno gli abitanti è *Kedar*. *Hippos* sulla riva del lago, dicon-

tro a Tiberiade, era alle falde di una montagna dello stesso nome; ed il nome d'Ergab nelle vicinanze rappresenta l'Argob, nome proprio di un distretto nella Scrittura. All'ingresso del Giordano nel lago, *Julias* ricevette questo nome da Filippo, tetrarca della Traconitide; ed a questa posizione corrispondono le vestigia di una città nominata Tel-oni. Aggiungiamo esservi luogo a credere che questa sia la stessa di *Chorozaïn*. L'Yermuk è celebre nella storia saracena per una grande vittoria riportata sui Greci ai tempi di Omar; e vi si parla di una città adiacente alla riviera, e dello stesso nome, che sembra tenere il luogo di quella che si conosce sotto il nome romano di *Capitolias*. Un'altra città della Batanea, *Adraa* o *Edrei*, è citata nella geografia orientale, in cui si legge Adreat coll'addizione del nome di Bitinia che segna la contrada stessa. *Gerasa* ⁽¹⁾ si fa conoscere nel nome di *Jaras*, che si trova negli storici delle crociate, che fanno menzione di questo luogo come di quello che corrisponde alla città di cui si tratta. Sopra una strada che conduce a Damasco, Concitra o Concitha può riferirsi a *Canatha*; e con questa posizione si raggiungono i confini di quel territorio che possedette il popolo d'Israele nella mezza tribù di Manasse. Il nome di *Hermón* è particolare ad un ramo della montagna che cinge questo distretto. In una pianura a levante del Giordano, un bacino appellato *Phiala*, non avendo uscita scoperta, fu riguardato come la sorgente del Giordano; posciachè quello che vi si era gittato ricomparve alle sorgenti che vi si veggono presso Paneas. Questa pianura è celebre per una fiera che vi si tiene; e gli Arabi la chiamano Meidan, come una piazza accende ad esercitarsi nella corsa.

Prima di procedere oltre fa duopo parlare di quella che si chiama *Decapolis*, e che sembra una confederazione di dieci città, le quali non essendo occupate dagli Ebrei, avevano un comune interesse a prendere le cautele necessarie contro gli assalti de' principi asmonei, da cui la na-

(1) Seetzen ha scoperto recentemente nella Batanea le magnifiche rovine di Gerasa, ora Djerraseh, ove templi, anfiteatri e molte centinaia di colonne che sono ancora in piedi attestano la possanza romana, il che trasporta questa città molto più al mezzo giorno di quel che lo crelesse D'Anville.

zione giudaica fu governata infino al regno di Erode. *Scythopolis* è posto nel primo grado; vien poi *Gadara*; si debbono mentovare in appresso *Hippos*, *Gerasa*, *Ganatha*, e, volgendo il cammino verso il mezzogiorno, *Pella*, *Dium* e *Philadelphia*, della quale si farà menzione parlando di Ammon. *Abila*, che era una città della Batanea, è di questo numero, per riempire il quale non ci resta che di gittare gli sguardi sulla città che ci è nota sotto il nome di *Capitolias*.

Vi sono tre denominazioni di paese, *Trachonitis*, *Iturea*, *Auranitis*, che non si potrebbe distinguere con particolari confini. La prima, che sembra greca, potrebbe esprimere l'asprezza di un paese montuoso abitato da un popolo dedito al ladroccaggio, che è stanziato in profonde caverne dette *trachones*, e che ha per capo un cotale nominato Zenodoro, cui Augusto tolse un dominio chiamato *Domus Zenodori*. L' *Iturea* si distingue difficilmente dalla Traconitide; e potrebbe non essere che una denominazione propria di un' altra lingua della greca in fuori. L' *Auranitide* è più conosciuta, conservando il suo nome in quello di *Belad-Hauran*, e la sua estensione si confonde coi deserti dell' Arabia. È un paese arido, e non inaffiato che dalle acque pluviali del verno, conservate nelle lagune, e non sembra essere stato soggetto che sotto Traiano. *Bostra* era la città principale, e fu metropoli di una provincia formata sotto il nome di *Arabia*. Il suo nome attuale di *Bosra* è lo stesso, e si dice che vi passa un torrente chiamato *Nahr-al-Gazal*, o *Riviera-della-Gazella*. Ci resta da parlare di due popoli che furono celebri, *Ammonitæ* e *Moabitæ*. L' *Ammonitis* confina con quello che formò il retaggio di Ruben e di Gad. La città principale era appellata *Ammon* e *Rabbath-Ammon*, cioè la Grande-Ammon, prima che le fosse dato il nome di *Philadelphia*, senza che possiamo sapere se questo nome le venisse da Filadelfo re dell' Egitto; quello che ancor dura è *Amman*. *Moabitis* si estende a levante del lago *Asphaltite*: la sua capitale, posta presso al torrente di Arnun, era chiamata *Arcopolis*, quantunque il suo vero nome fosse *Rabbath-Moab* o *Moba*, e quello sotto cui è ancor conosciuta sia *Maab*, o *el-Raba* nella orientale geografia.

ARABIA-PETREA.

Dai confini della Giudea essa si estende verso il mezzogiorno fino al golfo Arabico; è rinserrata tra i due golfi, l'*Heroopolites* dall'un de' lati, l'*Elanites* dall'altro; circonda essa quest'ultimo verso l'oriente; mentre i confini dell'Egitto la limitano verso l'occidente. Il paese che confina colla Giudea si dee particolarmente distinguere col nome di *Idumaea*, formato dietro quello di Edom, che fu dato ad Esau figlinolo di Giacobbe; e la sua posterità si trovava in possesso di una parte dell'Arabia-Petrea, quando il popolo d'Israele, rispettando i confini di questa nazione che era derivata da un padre comune, fece un gran giro nel suo viaggio pel deserto, volgendosi verso il mezzogiorno fino al golfo Elanite, per rimontar poscia verso il settentrione dirigendosi alla volta del paese di Moab. Ma la posterità di Ismaele divenuta numerosissima, e che da Nabaioth, primogenito de' suoi figliuoli, trasse il nome di *Nabathæi*, dominava nell'Arabia-Petrea; ed ai tempi di Augusto aveva un re che risiedeva in *Petra*, da cui il paese trasse il nome di Petrea. Conquistata da Traiano, questa regione fu congiunta alla Palestina, e posteriormente formò una provincia particolare, appellata Palestina-Terza, altrimenti *Salutaris*, e l'antica residenza dei re ne fu la metropoli. Il nome che si dà attualmente a questa città, che è *Krae*, le è comune con molte altre fortezze rendute fortissime dalla loro posizione. Baldovino I, re di Gerusalemme, successore di Goffredo di Buglione, si rendette padrone di questa fortezza, e le diede il nome di Monte-Reale. Egli dovette soffrir molto in una spedizione particolare attraversando le montagne che sono al mezzodì della Giudea, e che fecer dare a questa parte dell'Idumaea il nome di *Gabalene* dietro la voce Gebal o Gebel, che in arabo significa monte. Lungo la strada, al di là di queste montagne, scontrò una città, il cui nome di *Sixuma* ha ristabilito Sodoma nell'opinione di alcuni. Il angiamiento nsato nell'Oriente del daleth e dello zain (ד e ז), avrebbe potuto dar luogo a quest'opinione, e parrebbe favorirla, se per la distruzione delle città situate in una valle che copre il lago Asphaltite e la riti-

rata di Lot a Segor in sì breve intervallo di tempo, qual fu quello dall'aurora alla levata del sole, Sodoma non avesse dovuto essere un luogo immediatamente vicino a Zoara, che è Segor, ed il cui nome di Zoar esiste ancora nella più rimota estremità del lago. Vi mette focce un fiume che passa sotto Petra, ed è appellato *Saphia*.

L' antichità conosce nell' Arabia-Petrea alcune città di cui attualmente non si ha veruna notizia; bisogna eccettuarne *Elana*, il cui nome si legge *Ailath* nei sacri libri, e che dava ad uno dei golfi che forma il mar Rosso alla sua estremità il nome di *Sinus Elanites*. Questo luogo, ora rovinato, e che non ha terra coltivata nei dintorni, conserva il nome di *Ailath*. Un porto più aperto a levante ed inoltrato nelle terre è l' *Asiongaber* da cui le flotte di Salomone partivano per Ophir; e sotto i Tolomei questo luogo fu appellato *Berenice*. Il nome arabo di Minet-Iddhab, che significa Porto-dell'Oro, si riferirebbe alle ricchezze che vi si sbarcavano al ritorno di Ophir. Il luogo conosciuto nel tempo presente porta il nome di *Galaat-el-Acaba*, cioè Castello-della-Discesa, ed il golfo *Elanite* è attualmente appellato *Babr-el-Acaba*. Ciò che si appella *Ras Mahammed*, che con una punta sporgente in mare separa questo golfo dall' Heroopolite o da quello di Suez, è chiamato in greco *Posidium*, come molti altri promontorii che traevano questo nome da Nettuno. Tolomeo lo nomina *Phara*. Si conosce nelle terre una città dello stesso nome, cui si riferisce quello del deserto di *Pharan* nella Scrittura, conservato dalle rovine di un monastero appellato *Deir-Faran*. Il monte *Sinai*, cui l' *Horeb* è contiguo, si appella presso gli Arabi *Gebel-Tour*, che è una appellazione denominativa di un monte anzichè un nome particolare. Un luogo che di consueto si appella *Tor*, e che è il porto del monte *Sinai*, si è fatto distinguere pei suoi palmeti sotto il nome di *Phanicon*.

I Nabatei, dominando nell' Arabia-Petrea, si estendevano assai lungi verso l' Arabia-Deserta; e nel caso in cui siamo di non conoscere i precisi confini tra l' Arabia-Petrea e la Felice, la prima reclama almeno per sè ciò che è adiacente al golfo *Elanite*, rieingendolo, come fu detto, verso l' oriente. *Madian*, in Tolomeo *Madiana*, il cui nome è riferito ad uno dei figliuoli che Abramo

ebbe da Cethura, dava questo nome ad un popolo particolare, ai Madianiti, di cui si scorge che una parte sarebbe rimasta presso i Moabiti. Il luogo di Madian poco lontano dal mare è chiamato dagli Arabi Megar-el-Shuaib, o Grotta-di-Shuaib; e questo nome di Shuaib è dato a Jethro, che fu sacerdote di Madian e suocero di Mosè. Più lungi un castello marittimo appellato Calaat-el-Moilah sembra corrispondere alla posizione di uno stabilimento fenicio, *Phœnicum Oppidum*, che è accennato da Tolomeo. Crediamo di doverci fermare a questo posto per ciò che riguarda l'Arabia-Petrea.

DISSERTAZIONE

SULLA SECONDA PARTE

DELLA TERZA ETÀ DEL MONDO

CHE SI ESTENDE DALL'USCITA DEGLI ISRAELITI DALL'EGITTO
FINO AL REGNO DI DAVIDE.

Si è introdotto l'uso negli ultimi secoli di dividere la durata del mondo in sei età dalla creazione fino a Gesù Cristo: si pretese anche di fondar questa divisione sulla testimonianza delle divine Scritture, perchè in fatto Mosè distingue assai chiaramente un primo intervallo dalla creazione fino al diluvio, ed un secondo dal diluvio fino alla vocazione di Abramo; onde di questi due intervalli si formarono le due prime età. In appresso si è osservato che Mosè conta *quattrocentotrent'anni dalla vocazione di Abramo fino all'uscita degli Israeliti dall'Egitto*, e di questo tempo si forma la terza età. Si vide nella storia dei re che *il tempio venne fondato quattrocent'ottant'anni dopo l'uscita dall'Egitto*, e si è formata di quest'intervallo la quarta età. La liberazione accordata ai Giudei da Ciro parve un'epoca assai importante per dividere la durata dei secoli che trascorsero dalla fondazione del tempio fino a Gesù Cristo; onde si noverò per quinta età *l'intervallo compreso dalla fondazione del tempio fino alla libertà accordata da Ciro*; e l'intervallo da questa liberazione fino a Gesù Cristo ha formato la sesta età. Questo è il disegno seguito da Claudio Lancelot nello stendere la sacra cronologia stampata nella Bibbia latina di Vitre, congiunta alla Bibbia francese d'Isacco Le Maitre de Sacy, ristampata in fronte all'edizione del 1729 della Bibbia latina di Vatable, edizione pubblicata da Nicola

Henri, regio professore di lingua ebraica. Si è seguita la stessa divisione nella prima edizione di questa Bibbia; e secondo questa medesima divisione abbiamo dato nel volume primo una *Dissertazione sulla terza età del mondo*, che si estende dalla vocazione di Abramo fino all'uscita degli Israeliti dall'Egitto.

Ma, ponendo mente al tutto, siamo d'avviso essere meglio l'attenersi alla divisione proposta da s. Agostino, perchè essa è ancor più espressamente fondata sulla testimonianza delle divine Scritture, e più analoga al senso misterioso dei sacri oracoli che questi libri rinchiudono. Questo santo dottore osserva in molti luoghi⁽¹⁾, che in tutte le sacre Scritture la durata dei secoli è divisa in sei età, che corrispondono a' sei giorni della creazione, in guisa che la settima età corrisponde al settimo giorno, che, consacrato dal riposo del Signore, rappresenta il riposo che Dio riserva agli eletti suoi nella eternità. Questa divisione dei secoli in sei età è stabilita sulla testimonianza di Mosè per le due prime, e di s. Matteo per le tre seguenti, le quali, terminando con Gesù Cristo, ci mostrano che la sesta comincia alla prima venuta di questo divin Salvatore per estendersi fino alla sua ultima venuta. Le due prime età notate da Mosè sono quelle che, come abbiamo veduto, si estendono dalla creazione fino al diluvio, e dal diluvio sino alla vocazione di Abramo: onde fino a questo punto siamo tutti concordi. Le tre altre notate da s. Matteo sono quelle che egli esprime così chiaramente nella genealogia del nostro Salvatore, cioè da Abramo fino a Davide, da Davide fino alla cattività di Babilonia, e dalla cattività di Babilonia fino a Gesù Cristo. Queste tre età congiunte alle due prime non formano così che cinque età dalla creazione sino a Gesù Cristo; e la principal differenza consiste nella terza, che allora si estende dalla vocazione di Abramo fino al regno di Davide.

Questa terza età così concepita può dividersi in due parti, la prima delle quali si estenderà dalla vocazione di

(1) *De Gen. contra Manich.* l. 1. c. 23; tom. 1. *Quæst. in Jud.* 49. n. 26; tom. 3. part. 1. *Tract.* 9 et 15 in *Joan.*; tom. 3. part. 2. *Enarr. in Ps.* xcii. n. 1; tom. 4. *Serm.* 125. n. 4; *Serm.* 259. n. 2; tom. 5. *Lib. de Diversis*, qu. 83. qu. 58; *Lib. de Catech. rud.* c. 22; tom. 6. *Lib. cont. Adim.*, c. 7; *Lib. xii contra Faust.*, c. 8; *Lib. iv de Trin.*, c. 4. tom. 8. edit. maurina.

Abramo fino all'uscita degli Israeliti dall'Egitto, la seconda dall'uscita degli Israeliti dall'Egitto sino al regno di Davide. La prima parte fu l'argomento della dissertazione inserita nel nostro primo volume, pag. 762; la seconda è l'argomento della presente.

La durata di quest'intervallo si trova determinata dall'epoca della fondazione del tempio; ed ecco ciò che ha spinti i nostri cronologi moderni a pigliare quest'avvenimento per un'epoca nella storia degli Ebrei, e ad estendere fino a tal punto la durata di quest'intervallo; ma con quest'epoca è facile il fissar quella del regno di Davide, e determinare così il numero degli anni che trascorsero dall'uscita degli Israeliti dall'Egitto fino al regno di questo principe: e così nulla impedisce di estendere la durata della terza età da Abramo sino a Davide, come s. Matteo ce ne dà l'esempio.

Osservazioni
sul testo del
terzo libro dei
Re, cap. vi,
v. 1, intorno
all'epoca della
fondazione
del tempio.

Si dice adunque nel terzo libro dei Re, capo vi, v. 1, che « fu dato principio alla fabbrica della casa del Signore » l'anno QUATTROCENT'OTTANTA *dopo l'uscita dei figliuoli d'Israele dalla terra d'Egitto*, l'anno quarto del regno di Salomone sopra Israele nel mese Zio, vale a dire « nel secondo mese » dell'anno sacro, ottavo dell'anno civile, corrispondente al nostro mese lunare di aprile. Se da questo numero si tolgono i quarant'anni del regno di Davide, ed i tre o quattro primi del regno di Salomone, non rimarranno che quattrocento trentasei o trentasette anni per l'intervallo che trascorse dall'uscita degli Israeliti dall'Egitto fino al principio del regno di Davide: il che sarà perfettamente concorde al calcolo di coloro che contano quattrocent'ottant'anni dall'uscita degli Israeliti dall'Egitto sino alla fondazione del tempio.

Indarno molti cronologi si sforzano di combattere questa data della fondazione del tempio; il numero di *quattrocent'ottanta* si trova espressamente notato non solo nella Volgata, ma nell'ebraico, nel caldeo, nel siriano e nell'arabo. Per vero dire l'edizione romana della versione dei Settanta nota solamente *quattrocento quaranta*; ma l'edizione di Compluto ne ha *quattrocent'ottanta*, e quest'epoca si trova verificata dalla serie e dal concatenamento dei fatti che riempiono la durata di quest'intervallo. Ben è vero che si contende intorno a ciò; e la difficoltà con-

siste nell'ordinare questi fatti; il che fece immaginare che ei potesse essere errore di amanuense in quest'epoca, perchè, come si dice, è più facile il supporre un solo errore di copista in una somma totale, che supporre molti in diverse somme parziali che la debbon produrre; ma noi speriamo di dimostrare che non v'ha errore di amanuensi nelle somme parziali nè nella somma totale, e che tutto concorda perfettamente quando si conservi il testo tal quale è. La difficoltà si eava principalmente dal governo dei giudici, e questo ci ha determinati a porre qui questa dissertazione, il cui principale oggetto sarà questo punto; ma prima abbiamo alcune altre difficoltà da esaminare.

Nell'intervallo che noi qui consideriamo si terminano i quattrocentocinquante anni di cui s. Paolo fa menzione allorchè favellando agli Ebrei nella sinagoga d'Antiochia di Pisidia, loro disse: « Uomini Israeliti, e voi che temete Dio, udite: Il Dio del popolo d'Israele elesse i padri nostri ed esaltò il popolo, mentre abitavano pellegri nella terra d'Egitto, e, alzato il suo braccio, li trasse fuori di essa. E per lo spazio di quarant'anni sopportò i loro costumi nel deserto. Distrutte poi sette nazioni nella terra di Chanaan, distribuità loro a sorte la terra di esse circa quattrocentocinquante anni dopo: e di poi diede i giudici sino a Samuele profeta⁽¹⁾ ». Così legge la Volgata: *SORTE DISTRIBUIT EIS TERRAM EORUM QUASI POST QUADRINGENTOS ET QUINQUAGINTA ANNOS: ET POST HÆC DEDIT JUDICES USQUE AD SAMUEL PROPHETAM.*

Nella dissertazione sulla prima parte di questa terza età noi abbiamo fatto osservare che si trova un intervallo di quattrocentocinque anni dalla nascita d'Isacco fino all'uscita dall'Egitto. Aggiungi i quarant'anni del soggiorno degli Israeliti nel deserto, e sono già quattrocentoquarantacinque anni; bentosto mostreremo che vi fu un intervallo di sei anni dall'ingresso degli Israeliti nella Terra Promessa fino alla divisione delle terre sotto Giosuè: sarà dunque precisamente quattrocentocinquante anni dopo la nascita di Isacco fino alla divisione delle terre sotto Giosuè. Altri pigliano per epoca il tempo in cui Ismaele fu espulso, quando Isacco aveva circa cinque anni; e dopo que-

Osservazioni sopra un testo del libro degli Atti, cap. XIII. 77. 19. 20, intorno all'epoca della divisione delle terre sotto Giosuè.

(1) Act. XIII. 16-20.

si' epoca fino alla divisione delle terre si trovano circa quattrocentoquarantasei anni, che possono ridursi ancora al calcolo di s. Paolo, il quale non conta il numero preciso dei quattrocentocinquant'anni, ma *circa quattrocentocinquant'anni*.

È pur d'uopo confessare che il testo greco dell'edizione romana legge: *Loro distribuì le terre colla sorte, e poscia loro diede i giudici fino al profeta Samuele per quattrocentocinquant'anni*⁽¹⁾. La differenza non consiste che nella sola trasposizione di quelle parole, ὡς ἔνεστι τετρακισίαις καὶ πενήκοντα, *quasi annos quadringentos et quinquaginta*, poste davanti o dopo *Kai μετὰ ταῦτα, Et post hæc*. Se voi le mettete prima, bisognerà sottintendervi *post*, ed avrete il senso della Volgata, *quasi post*, ec.; se le collocate dopo, bisognerà sottintendervi *per*, ed avrete il senso del greco, *quasi per*, ec. Ma 1.° questa durata che si dà al tempo dei giudici non può accordarsi coi quattrocent'ottant'anni dall'uscita dall'Egitto fino alla fondazione del tempio; la continuazione mostrerà che in quest'intervallo non si possono noverare che trecentotrentaquattro anni circa dopo la divisione delle terre sotto Giosuè fino al governo di Samuele. 2.° Esistono molti antichi manoscritti greci i quali sono conformi alla Volgata, e tra gli altri il celebre codice di Cambridge⁽²⁾. 3.° La lezione della Volgata è anche più naturale, perchè suppone un calcolo più semplice. Non si poteva sapere quanto tempo sarebbe trascorso dalla divisione delle terre sino al governo di Samuele senza fare un calcolo espresso; e questo calcolo, che non era facile a farsi, reca un grave impaccio agli interpreti. Al contrario tutti i Giudei sapevano che secondo la predizione fatta ad Abramo⁽³⁾ erano trascorsi *quattrocento anni circa* dalla nascita d'Isacco sino all'uscita dall'Egitto; che dappoi gli Israeliti avevano errato ancora *quarant'anni* nel deserto; che finalmente erano trascorsi *alcuni anni* prima che le terre fossero divise: con ciò formavasi naturalissimamente quel numero di *circa quattrocentocinquant'anni* notato da s. Paolo. È facile il

(1) Κατεκληροδότησεν αὐτοῖς τὴν γῆν αὐτῶν. Καὶ μετὰ ταῦτα ὡς ἔτισι τετρακισίαις καὶ πενήκοντα ἔδωκε κριτὰς ἕως Σαμουὴλ τοῦ προφητοῦ. — (2) Vi si legge: Κατεκληροδότησεν αὐτοῖς τὴν γῆν αὐτῶν, ὡς ἔτισι τετρακισίαις καὶ πενήκοντα. Καὶ μετὰ ταῦτα ἔδωκε κριτὰς, κ. τ. λ. — (3) Gen. xv. 13; Act. vii. 6.

comprendere che ciò che diceva l'Apostolo in questa occasione doveva essere conosciuto da tutti quelli ai quali favellava: posciachè non si trattava di entrare in discussioni cronologiche. In tal guisa la difficoltà di conciliare la lezione attuale della greca versione coll' epoca costante della fondazione del tempio, l'autorità degli antichi manoscritti greci che sono conformi alla Volgata, e la semplicità così naturale di calcolo che presenta quest' ultima versione, sono tre motivi che ci determinano in favore della lezione della Volgata.

L' epoca della divisione delle terre sotto Giosuè si trova fissata da ciò che è riferito da Caleb nel libro di Giosuè. Caleb era stato uno dei deputati spediti da Cades-Barne da Mosè per esplorare la Terra Promessa verso il principio della state del secondo anno dopo l' uscita dall' Egitto⁽¹⁾; ed allorquando Giosuè si accingeva a fare la divisione delle terre, Caleb lo visitò e gli disse: « *Io* » aveva *quarant' anni* quando Mosè, servo del Signore, » spedimmi da Cades-Barne ad esplorare la terra, ed io gli » riferii quello che mi parve essere la verità... E Mosè » fece giuramento in quel giorno, e disse: La terra sopra » la quale hai messi i tuoi piedi sarà posseduta da te » e da' tuoi figliuoli in perpetuo... Sono *quarantacinque* » anni che il Signore disse quella parola a Mosè nel » tempo che Israele andava girando pel deserto; io ho oggi » *ottantacinque anni*... Dà adunque a me questo monte, » il quale di tua sentita fu promesso a me dal Signore⁽²⁾ ». La divisione delle terre cominciòsi adunque quarantacinque anni dopo la deputazione di Caleb, cioè quarantasei anni dopo l' uscita dall' Egitto, e per conseguenza sei anni dopo l' ingresso degli Israeliti nella Terra Promessa.

Ma sembra che questa divisione non fosse terminata che nel seguente anno. Si scorge dal libro stesso di Giosuè che v' ebbe nua interruzione in siffatta divisione. Posciachè le tribù di Giuda, di Ephraim e di Manasse sortirono le loro parti, tutti i figliuoli d' Israele si radunarono a Silo⁽³⁾, e vi eressero il tabernacolo della Testimonianza. « E vi restarono, dice lo storico sacro, sette » tribù dei figliuoli d' Israele, le quali non avevano ancora

Osservazio-
ni sull' epoca
della divisio-
ne delle terre
sotto Giosuè.

(1) Num. XIII. 7. — (2) Jos. XIV. 7 et seqq. — (3) Id. XIII. 1 et seqq.

« avuto la loro porzione⁽¹⁾ ». Giosuè rimproverò ad essi la lor negligenza; la divisione venne terminata per sua cura innanzi al Signore nel campo che era in Silo; e di là bisogna prendere l'epoca degli anni sabatici, il cui calcolo contribuirà anch'esso a provare che in fatto la divisione delle terre non dovette esser terminata che nel settimo anno dopo l'ingresso degli Israeliti nella Terra Promessa.

Osservazioni
sull'epoca e
sul calcolo sa-
batico.

Il Signore aveva detto agli Israeliti per bocca di Mosè: « Quando voi sarete entrati nella terra di cui darovvi il dominio. . . per sei anni seminerai il tuo campo, e per sei anni potrai la tua vigna, e ne raccorrai i frutti. Ma il settimo anno sarà per la terra, il sabato del riposo del Signore⁽²⁾ ». Gli Israeliti adunque non dovettero cominciare a noverar gli anni sabatici se non dopochè, essendo formata la divisione delle terre, ebbero campi da seminare, vigne da potare, in una parola, terre da coltivare: la divisione ha dunque dovuto essere per loro l'epoca del calcolo degli anni sabatici. Ora questa divisione fu cominciata quarantasei anni dopo l'uscita dall'Egitto; ed abbiamo già veduto che questa uscita deve essere accaduta l'anno 1491 prima dell'era cristiana volgare; dal che segue che la divisione delle terre cominciò nell'anno 1443. Ma dagli anni sabatici conosciuti è chiarito che la loro epoca non può rimontare che fino all'anno 1444, donde risulta che solo in quest'anno si terminò la divisione delle terre.

Si possono notare sei anni sabatici conosciuti da Giosuè fino a Gesù Cristo. Un solo basterebbe per far conoscere tutti gli altri; onde se i sei che ci sono noti non sembrano di primo aspetto tutti ugualmente certi, si può però affermare che lo sono, perchè quelli che sembrano più certi servono a provar quelli che meno lo appaiono. Siccome si sollevò nel 1762 una disputa sugli anni sabatici, preghiamo i nostri lettori di porre un'attenzione particolare in ciò che stiamo per dire su questo punto.

Si fissano i
6 anni saba-
tici conosciuti
prima di G. C.

Il primo anno sabatico conosciuto cade nell'anno della dedica del tempio sotto Salomone. Ben è vero che questo non è espressamente notato nel testo sacro; ma è rico-

(1) *Jos.* XVIII. 2. — (2) *Levit.* XXV. 2 et seqq.

nosciuto da molti interpreti, e provato da quelli di cui lo stesso testo fa menzione. Si osserva che avendo il tempio dovuto essere terminato nell'anno 1003 prima dell'era cristiana volgare, nell'ottavo mese dell'anno saero⁽¹⁾, che era il secondo dell'anno civile, corrispondente al mese lunare di ottobre, la dedica non fu celebrata che nell'anno seguente 1004 prima dell'era cristiana volgare, nel settimo mese dell'anno saero⁽²⁾, che era il primo dell'anno civile, corrispondente al mese lunare di settembre. E siccome il calcolo prova che l'anno che allor cominciava era un anno sabatico, si conghietture con bastante verisimiglianza che ciò desse luogo a Salomone di protrarre a quest'anno la cerimonia della dedica, ond' essa fosse celebrata con un maggiore concorso. Quest'anno sabatico doveva dunque cominciare alla fine dell'anno 1004, cioè al principio dell'autunno, ed occupare gli otto primi mesi dell'anno 1003 prima di Gesù Cristo.

Il secondo anno sabatico conosciuto è quello che dovette cadere nell'anno dopo la sconfitta di Sennacherib; e ciò traspira dal quarto libro dei Re e da Isaia. Nel quarto libro dei Re (XIX. 29), il Signore, annunciando la sconfitta di Sennacherib che allora minacciava Gerusalemme, dice ad Ezechia per bocca di Isaia: « Ora a te, o Ezechia, io do questo segno: Mangia quest'anno quello che troverai: il secondo anno poi, quello che non scerà da se stesso: ma il terzo anno seminate e mietete, piantate le vigne e mangiatene il frutto ». La stessa cosa è riferita in Isaia, capo XXXVII, v. 30. Dal che si conghietture con molta verisimiglianza che questo secondo anno era un anno in cui non si poteva nè piantare nè seminare, cioè che era un anno sabatico; ed in fatto si trova che la sconfitta di Sennacherib può benissimo scontrarsi in un anno che ne precedette uno sabatico. Sennacherib venne nella Gindea nel *decimoquarto anno del regno di Ezechia*, 713 prima dell'era cristiana volgare⁽³⁾; di là egli passò nell'Egitto, e sembra che questa spedizione durasse tre anni, secondo che appare dallo stesso Isaia⁽⁴⁾, in guisa che Sennacherib non tornò nella

(1) 3. Reg. VI. 38. — (2) *Id.* VIII. 1. 2. — (3) 4. Reg. XVII. 13; *Is.* XXXVI. 1. — (4) *Id.* XX. 3. V. ciò che si dice su quest'argomento nella seconda parte della *Dissertazione* relativa al libro d'Isaia, sul vaticinio del capo XVIII di questo profeta.

Gindea che nell' anno 710 (prima di Gesù Cristo); il suo esercito vi fu sconfitto, ed il seguente anno 709 doveva essere sabatico, come il calcolo lo prova.

Il terzo anno sabatico conosciuto è quello che cadde nel primo dei tre anni dell' ultimo assedio di Gerusalemme postovi da Nabuchodonosor. Questo è assai chiaramente notato da Geremia, il quale ci narra che Nabuchodonosor venne a porre l' ultimo assedio innanzi a Gerusalemme nel *nono anno del regno di Sedecia*, 590 prima dell' era cristiana volgare, e che i Giudei spaventati rendettero la libertà ai loro schiavi⁽¹⁾, conformemente alla legge la quale ordinava che gli schiavi fossero rimandati liberi nel settimo anno; dal che si conchiude che quest' anno era un settimo, cioè un anno sabatico; ed in fatto i calcoli provano che tale doveva essere.

Il quarto anno sabatico conosciuto è quello che cade nell' anno dell' assedio di Gerusalemme postovi da Antiocho Eupatore; e questo è espressamente notato nel primo libro de' Maccabei. Antiocho Epifane morì nell' *anno centotrentanove* dell' era dei Seleucidi⁽²⁾, 164 anni prima dell' era cristiana volgare. Nel seguente anno Eupatore suo figlinolo venne ad assediare Gerusalemme, mentre una parte del suo esercito teneva assediata la città di Bethsura; e si narra che quelli di Bethsura nascirono dalla città, e si arresero, non avendo più viveri, perchè era l' anno del riposo e del sabato della terra *quia sabbata erant terræ*⁽³⁾. Si dice anche che non c' erano viveri in Gerusalemme, perchè questo era il settimo anno, *eo quod' septimus annus esset*⁽⁴⁾. Questo solo anno sabatico così espressamente notato può giovare a provare tutti gli altri, che reciprocamente contribuiscono a determinare l' epoca precisa di quello.

Il quinto anno sabatico conosciuto è quello che cade nell' anno della morte del pontefice Simone Maccabeo; e questo si trova notato dallo storico Giuseppe⁽⁵⁾. Ben è vero che secondo questo storico sembra che l' anno sabatico non abbia cominciato che dopo la morte di questo pontefice; ma l' epoca della morte di costui notata nel primo libro de' Maccabei prova che l' anno sabatico do-

(1) *Ser.* xxxiv. 14 et seqq. — (2) 1. *Mach.* vi. 16. — (3) *Ib.* j. 49. — (4) *Ibid.* j. 55. — (5) *Joseph.* *Antiqq.* l. xiii. c. 15.

veva essere cominciato quattro mesi prima. In fatto, giusta la sentenza del sacro storico, Antioeo Epifane morì, come noi detto lo abbiamo, nell'anno 149 dell'era dei Seleucidi; e quest'anno cominciò nella primavera dell'anno 164 prima dell'era volgare. L'anno seguente, 150 dell'era dei Seleucidi, cadeva in un anno sabatico cominciato nell'autunno dello stesso anno 164 prima dell'era cristiana volgare, e che non doveva finire che nell'autunno dell'anno 165. Ora, secondo lo stesso storico, il pontefice Simone fu ucciso l'anno 177 dell'era dei Seleucidi nell'*undecimo mese* dell'anno sacro⁽¹⁾, cioè nel mese lunare di gennaio dell'anno 155 prima dell'era cristiana volgare, ventottesimo dopo l'anno 165, e per conseguenza il quarto anno sabatico dopo quello dell'assedio di Gerusalemme postovi da Eupatore; e quest'anno sabatico doveva essere cominciato fin dall'autunno precedente, cioè quattro mesi prima della morte del pontefice Simone. Ciò che può aver dato occasione allo storico Giuseppe di non cominciarlo se non dopo si è che egli dà principio all'anno soltanto nella primavera in cui cominciava l'anno sacro, perchè allora in fatto questo anno non cominciò se non dopo la morte di Simone, che fu ucciso nel verno. Ma l'anno sabatico cominciava coll'anno civile dell'autunno precedente; onde il pontefice Simone fu ucciso nell'anno stesso sabatico.

Finalmente il sesto anno sabatico conosciuto è quello che cade nell'anno della presa di Gerusalemme eseguita da Erode; e questa è del pari notata dallo storico Giuseppe, e somministra un'altra novella prova per assicurare quella della morte del pontefice Simone. Secondo questo storico, Gerusalemme fu presa da Erode sotto il *consolato di Agrippa e di Gallo*; era l'anno 717 dalla fondazione di Roma, 37 prima dell'era cristiana volgare; ed egli dice espressamente che quest'anno era *sabatico*⁽²⁾. Ora l'anno 37 prima dell'era cristiana volgare è il 98.^o dopo l'anno 155, per conseguenza il decimo-quarto sabatico dopo quello della morte del pontefice Simone. Essendo provati questi tre ultimi anni sabatici, con essi confermiamo i tre primi, o piuttosto col

(1) 1. *Mach.* XVI. 14 et seqq. — (2) *Joseph.*, *Antiqq.* l. XIV. c. 28.

solo ultimo confermiamo i cinque primi, e rimontando così d'anno sabatico in anno sabatico troviamo che l'epoca da cui si cominciò a contarli dee essere l'anno 1444 prima dell'era cristiana volgare, settimo dopo l'entrata degli Israeliti nella Terra Promessa.

Osservazio-
ni sull'ultimo
de' sei anni
sabatici.

Quest'ultimo anno sabatico venne dappoi contestato da Giuseppe Baldassare Gibert, dell'Accademia delle Iscrizioni, in una Dissertazione sulla Cronologia dei Maccabei stampata nel 1759 nel trentesimosesto volume delle Memorie di quest'Accademia. Egli pretende che quest'anno sabatico non cominciasse che nell'autunno dell'anno 37 prima della nostra era, e non, come supposto lo avevano lo Scaligero ed il Petavio, nell'autunno dell'anno 38. Il P. G. D. L. O. pigliò a difendere la opinione del Petavio con una Memoria inserita nel Giornale dei dotti del mese d'agosto del 1762. Gibert gli rispose anch'esso con una Memoria pubblicata nello stesso giornale nel seguente mese di novembre. Il P. G. ha replicato collo stesso mezzo nei mesi di maggio e di giugno del 1763; e nel seguente mese d'agosto nello stesso giornale Gibert ha dichiarato che non risponderebbe, lasciando che il pubblico giudicasse sulla lettura delle precedenti Memorie; egli ha soltanto aggiunto uno schiarimento sul modo con cui i Giudei contano ora i loro anni sabatici; giacchè il calcolo degli uni favorisce quello del p. Petavio, ed il calcolo degli altri quello di Gibert, il quale persiste nel sostenere che il suo solo è vero.

Se questo calcolo fosse il solo vero, ne seguirebbe che tutto ciò che noi detto abbiamo de' sei anni sabatici conosciuti sarebbe falso; ma osiamo presumere che l'accordo di questi sei anni sabatici assicura l'ultimo. Quantunque non possiamo qui tener dietro a tutti i particolari incidenti che si fecero entrare in questa controversia, oltre il pregiudizio formato dai cinque precedenti anni sabatici conosciuti, possiamo osservare che, secondo Giuseppe⁽¹⁾ e di comune consenso dei due contendenti, fu durante la state che Gerusalemme sostenne uno stretto assedio; *ἑτος τε γὰρ ἦν* (*æstas quippe erat*), dice Giuseppe, e lo stesso storico aggingne che gli assediati sof-

(1) *Joseph., Antiq. L. XIV. c. 28 (al. 26).*

frivano la fame, perchè quest'assedio cadde in un anno sabatico: λιμὴ ταλαιπωρούμενοι..... τὸν γὰρ ἐβδοματικὸν ἐνιαυτὸν συνέβη κατὰ ταυτὸν εἶναι (*fame laborantes;..... nam sabbaticum annum contigerat eodem tempore esse*). Ora non è in principio di un anno sabatico che sia il popolo esposto a soffrire la carestia che esso può cagionare, ma solo alla fine: dunque il sabatico terminava coll'estate in cui cadde quest'assedio; dunque finiva coll'estate dell'anno 57 prima dell'era cristiana volgare; dunque aveva cominciato fin dall'autunno dell'anno 58. Con questa sola osservazione sembra decisa la quistione, e restano giustificati i noti nostri sei anni sabatici.

Fissata l'epoca degli anni sabatici, col mezzo della medesima si trova fissata anebe l'epoca degli anni giubilari. Il Signore, dopo aver ordinato agli Israeliti di santificare ogni settimo anno dachè avevano cominciato a coltivare le terre ad essi divise nel paese che loro aveva promesso, soggiugne: «Conterai parimente sette settimane di anni, vale a dire sette volte sette, che fanno in tutto quarantanove anni. E il settimo mese a' dieci del mese nel tempo della espiatione farai suonare la tromba per tutto quanto il tuo paese. E santificherai l'anno cinquantesimo, e annunzierai la remissione a tutti gli abitanti del tuo paese, perocchè egli è l'anno del giubileo. *Ognuno tornerà alle sue possessioni, e ognuno alla sua famiglia: poichè l'anno cinquantesimo è l'anno del giubileo.* Voi non farete la sementa, e non mietereτε quello che sarà nato spontaneamente pe' campi, e non coglierete le primizie della vendemmia per santificare il giubileo; ma voi mangerete quello che vi si parerà davanti. L'anno del giubileo, tornerà ciascuno ne' suoi beni⁽¹⁾». Uno dei caratteri distintivi dell'anno giubilare è adunque il rientrare in possesso dei beni che si erano alienati; donde segne che gli Israeliti non dovettero cominciare a contare gli anni giubilari se non dachè furono posti in possesso della Terra Promessa colla divisione dei terreni che si fece sotto Giosuè; fino a quest'epoca nessuno di loro possedeva nulla di proprio in questa terra. D'altronde essendo gli anni giubilari annessi ai sabatici, dovettero avere la stessa

Osservazio-
ni sull'epoca
e sul calcolo
degli anni giu-
bilari.

(1) *Levit. xxv. 8 et seqq.*

epoea dei sabatici stessi; onde in quella guisa che il settimo anno dopo la divisione delle terre dovette essere sabatico, anche il cinquantesimo dovette essere giubilare.

Due opinioni
angli anni giu-
bilarì: gli uni
li distinguono
dai sabatici,
gli altri no. —
Sposizione
della prima
opinione.

Ma qui gli interpreti si dividono, e gli uni sostengono che l'anno giubilare doveva tener dietro al settimo sabatico, ed esser l'anno *cinquantesimo*, come il testo lo nomina; gli altri pretendono che non bisogna prendere letteralmente la espressione del testo, e che il giubilare doveva essere lo stesso *settimo sabatico*, cioè l'anno quarantanove dopo l'antior giubilare esclusivamente, o *cinquantesimo* inclusivamente.

Quelli che tengono la opinione del cinquantesimo anno cavauo la prima autorità da ciò che il Signore stesso sembra distinguere espressamente il cinquantesimo dal quarantesimonono. « Conterai sette settimane d'anni, dice » il Signore, vale a dire, sette volte sette, che fanno in tutto quarantanove anni; e santifieberai l'anno *cinquantesimo* ». Poteva forse, dicono essi, il Signore esprimersi in modo più preciso? E bentosto aggiugne: è l'anno del giubileo: è l'anno *cinquantesimo*. Se l'anno del giubileo avesse dovuto essere il quarantesimo nono, l'avrebbe egli per ben due volte chiamato il *cinquantesimo*? mentre nota il quarantanovesimo esprimendo il numero dei *quarantanove anni*? — Al primo argomento essi ne aggiungono un secondo. Se l'anno del giubileo avesse dovuto essere un anno sabatico, e perchè il Signore ordina che in quest'anno si lascino riposare le terre? Ciò era ordinato per tutti gli anni sabatici. Quando adunque il Signore lo ordina per l'anno del giubileo, dà bastevolmente a divedere che il giubileo doveva cadere in un anno in cui si sarebbe potuto coltivare le terre, e per conseguenza in un anno che non era sabatico.

Risposta alle
obbiezioni di
coloro che di-
stinguono i
giubilari dai
sabatici.

Quelli che stanno a favore del quarantesimonono anuo rispondono, che queste due prove non sono decisive, 1.º perchè, siccome il giorno di sabato può essere ugualmente appellato il *settimo* od *ottavo giorno*, cioè il settimo dopo il sabato anteriore esclusivamente, o l'ottavo dopo il sabato inclusivamente, nella stessa guisa il giubilare può essere ugualmente appellato il *quarantesimonono*, od il *cinquantesimo*; e che se il Signore lo indica

gni sotto quest' ultimo nome, lo fa per usare di un numero più intero, più facile a ritenersi, più accomodato all' uso istesso, che dà al settimo il nome di *ottavo*, comprendendovi i due termini dell' intervallo, il primo e l' ultimo. Nulla è più naturale del dire che il giubileo doveva celebrarsi in ogni *cinquantesimo* anno, perchè quantunque parlando a tutto rigore quest' anno non fosse che il quarantesimonono, ciò nullameno esso era in realtà il cinquantesimo contando i due termini dell' intervallo. — 2.° Per riguardo all' obbligazione di dover lasciar riposare la terra, pretendono che quantunque il giubilare dovesse concorrere con un anno sabatico sottoposto da se medesimo alla stessa legge, Dio ha potuto per sovrabbondanza iterar questa legge parlando dell' anno giubilare; era questo, dicevan essi, un secondo motivo aggiunto al primo. In ogni settimo anno si doveva lasciare in riposo la terra, perchè era un anno di posa; ed in ogni settimo sabatico si doveva ugualmente lasciar riposare la terra, perchè era nello stesso tempo un anno di riposo e di remissione.

Ecco ciò che li induce a credere che l' anno giubilare fosse in fatto il quarantesimonono. 1.° Essi notano che da questa legge istessa, che obbligava di lasciar riposare le terre negli anni sabatici e negli anni giubilarj, risulta che se l' anno giubilare avesse dovuto succedere al settimo sabatico, si sarebbero trovati due anni consecutivi nei quali non si sarebbe potuto nè seminare nè raccogliere. A ciò si risponde che Dio stesso aveva prevenuto questa difficoltà promettendo che ogni sesto anno produrrebbe tanti frutti quanto i tre altri⁽¹⁾; e che siccome questa triplice fecondità era più che sufficiente per gli anni sabatici, così bastava pel caso in cui il sabatico dovesse esser seguito da uno giubilare. Si replica che, riguardando questa precanzione tutti gli anni sabatici in generale, essa nulla prova per la distinzione dei giubilarj.

Gli stessi partigiani del quarantesimonono anno insistono su ciò che, 2.° se l' anno giubilare fosse succeduto al settimo sabatico, sembra che avrebbe posta una interruzione nella serie dei sabatici, perchè siccome era permesso di coltivare la terra durante i sei anni consecutivi, se si

(1) *Levit.* XXV. 21.

fossero contati questi sei anni dopo il giubilare, che si suppone essere succeduto al settimo sabatico, i sabatici seguenti avrebbero dovuto essere ritardati di un anno, e ciascun nuovo giubilare anch'esso avrebbe ritardato di un anno i sabatici che lo seguivano. Ora il calcolo fondato sui sabatici conosciuti, prova che essi non andarono soggetti ad alcun ritardo, a veruna interruzione. A ciò si risponde che il giubilare non obbligava di ritardare i sabatici, e che contandosi sempre questo dall'uno all'altro, poteva accadere che il giubilare occupando il primo anno dopo il precedente sabatico, la terra non fosse in appresso coltivata se non nei cinque anni che conducevano al seguente sabatico. Nello stesso modo le feste occorrenti che obbligavano al riposo non facevan retrocedere il riposo ordinario del sabato, nella stessa guisa che l'anno giubilare poteva succedere ad uno sabatico senza far ritardare i seguenti sabatici. Si ripete non essere questa che una pura ipotesi che nulla prova; che se fosse possibile che ciò così succedesse, sarebbe anche possibilissimo che non fosse; e che un ultimo argomento chiarirà frappoco che questo non accadeva.

Osservazioni
su due giubila-
ri prima di
G. C.

In fatto, de' sei anni sabatici conosciuti ve ne sono due che, secondo il calcolo, dovettero cadere nell'anno quarantesimonono, e per conseguenza accompagnati o seguiti da un giubilare: l'uno è quello dell'anno 1003, celebre per la dedica del tempio sotto Salomone; l'altro è quello dell'anno 709, che succedette alla disfatta di Sennacherib. Si potrebbe notare che se il sabatico dell'anno 1003, che era un settimo sabatico, avesse dovuto essere conseguitato da un giubilare, sembra che Salomone invece di differire la dedica del tempio solamente fino al principio del sabatico, l'avrebbe differita fino al principio del giubilare, che doveva essere più solenne; e se non differì che fino al principio del sabatico, fu, come pare, perchè questo istesso sabatico era il giubilare. Fin qui tutto non è che ipotesi o verisimiglianza; ma il sabatico del 709 somministra un argomento più incalzante, giacchè si è veduto che nell'anno precedente 710 Isaia, annunciando la disfatta di Sennacherib, diceva: *mangia quest'anno quello che troverai: il secondo anno poi (709) quello che nascerà da se stesso* (perchè era un

anno sabatico); ma il terzo anno (708) *seminate e mietete, piantate le vigne e mangiatene il frutto* ⁽¹⁾. Si poteva adunque seminare e piantare nel 708: non era dunque un anno giubilare; ma il sabatico del 709 era un quarantesimonono anno, giacchè era il centesimoquinto sabatico dopo la divisione delle terre sotto Giosnè; il giubilare non fu adunque differito all'anno che seguì il quarantesimonono; esso fu adunque celebrato nel quarantesimonono. Ecco forse l'argomento più forte in favore di questa opinione, che è quella cui l'Usserio dà la preferenza, e che a noi pure sembra la meglio appoggiata.

Ma in sostanza, sia che il giubilare fosse celebrato nel quarantesimonono anno, sia che lo fosse nel cinquantesimo, sembra certo dai calcoli che l'ordine dei sabatici non ne soffrisse alcuna interruzione, e ciò basta. I sabatici non sono regolati dai giubilari, ma i giubilari dai sabatici, e del pari che i sabatici hanno per epoca la divisione delle terre sotto il governo di Giosnè.

La durata del governo di Giosuè non è espressa nella Scrittura; ma lo è nello storico Giuseppe, al quale aggiungi molti scrittori che ne hanno parlato. In Giuseppe si legge che Giosnè governò per venticinque anni ⁽²⁾; molti antichi glicene danno ventisette; l'Usserio suppone che dovrebbero leggere soltanto diciassette; Marsham sostiene la opinione dei venticinque. Nulla ci vieta di contarne ventisette cogli antichi; ed a questo noi ci atterremo.

Quanto alla durata del governo dei giudici, essa è chiarissimamente notata nel testo sacro; ma va soggetta ad alcune difficoltà, ed ha dato occasione a molti sistemi, la maggior parte dei quali non fecero che accrescere gli scontri ed oscurare il testo. La principale difficoltà consiste in ciò che se si aggiungono tutte le somme parziali degli intervalli notati nel libro dei Giudici, daranno all'epoca della fondazione del tempio una somma totale che eccederà i *quattrocent'ottant'anni* notati nel terzo libro dei Re. Alcuni troncano questa difficoltà col dire che v'ha errore d'amanuense in quest'ultima somma; ma ciò si dice senza altra prova che la difficoltà stessa di conciliare questa somma totale colle somme particolari. La maggior parte

Osservazione sulla durata del governo di Giosuè e dei giudici. — Sentenza del p. Calmet su quest'ultimo punto.

(1) 4. Reg. XIX. 29; Isai. XXXVIII. 30. — (2) Jos., Antiqq. I. v. c. 1.

degli interpreti e dei cronologi preferirono di conservare questa somma totale, e per conciliarla colle particolari immaginarono diversi sistemi; al qual proposito è necessario di entrar qui in qualche particolarità non già per esporre questi diversi calcoli, ma per discutere almeno i principali, o quelli che sono di un particolare momento per l'opera che pubblichiamo.

Notiamo qui a prima giunta ciò che disse il p. Calmet nella sua prefazione a questo libro. « La maggior parte dei cronologi e dei comentatori sostengono che quando la Scrittura dice che il paese fu in pace, per esempio *quaranta*, od *ottant'anni*, non si dee già prendere questo numero d'anni dalla liberazione procurata dal giudice di cui si parla, ma dalla fine della pace data al paese dal giudice precedente, in guisa che questo spazio comprende non solo il governo del giudice di cui si tratta, ma anche l'oppressione che lo precedette cominciando dal terminar della pace procurata dal suo antecessore; modo di numerare che è certamente assai contorto e contrariissimo alla significazione ordinaria delle parole, posciachè quando noi diciamo che un tal principe ha liberato il paese dalla oppressione dei nemici, e che questo paese rimase per ben *quarant'anni* in pace, concepiamo naturalmente che questi *quarant'anni* di pace cominciano col liberatore di cui si parla; ma nel libro dei Giudici si vuole che i termini abbiano un senso tutto differente.

Il cavaliere Marsham, per cavarsi da questa difficoltà, ha fatto uso di un temperamento che ci sembra assai plausibile e comodo. Suppone egli che vi fossero giudici diversi al di qua e al di là del Giordano, e che gli Israeliti al di qua di questo fiume sostenessero guerre particolari, cui non partecipavano quelli che erano stanziati al di là del Giordano. Osserva egli che dopo l'uscita dall'Egitto fino alla fondazione del tempio di Salomone vi furono *quattrocent'ottant'anni*, come lo nota positivamente la Scrittura ⁽¹⁾; e che, dappoichè gli Israeliti al di là del Giordano occupavano il loro paese, fino all'età di Jephthe, eranvi *trecent'anni* ⁽²⁾. Ora unendo tutti gli anni dei giudici dalla morte di Mosè fino al governo di

(1) 3. Reg. vi. 1. — (2) Judic. xi. 26.

Jair, al quale succedette Jephthe, trovansi assai più di trecento anni; e da Jephthe fino al quarto anno di Salomone, che è quello della fondazione del tempio, ve ne sono ancor più di cent'ottanta. Bisogna dunque trovare uno spediente per conciliare questa diversità, od abbandonare queste epoche; ma siccome quest'ultimo partito non si può mettere in pratica, bisogna ricorrere ad un temperamento; e noi ne presentiamo due, quello della maggior parte degli interpreti, di cui abbiamo parlato, e quello di Marsham, che siamo per proporre. Daremo due tavole cronologiche, l'una secondo l'Usserio, e l'altra secondo il Marsham, onde il lettore abbia con che restar pago, sia che si determini per l'uno, sia che per l'altro di questi sistemi ». In tal guisa si esprime il p. Calmet.

Indarno riporteremmo qui le tavole cronologiche stampate nel Comentario di questo dotto Benedettino, nelle quali si insinuarono molti errori, per cui queste tavole non espongono con bastevole esattezza nè il sistema dell'Usserio, nè quello del Marsham. D'altronde, per ciò che riguarda il sistema dell'Usserio, esso si trova nelle tavole cronologiche di Claudio Laneclot, stampate nella Bibbia latina di Vitre, ed aggiunte alla Bibbia francese di Isaceo Le Maitre de Saey, la quale è nelle mani di tutti. Quanto al sistema di Marsham, è quello stesso che abbiamo seguito nelle nostre tavole cronologiche. Ma perchè il lettore possa meglio giudicare di questi due sistemi, noi discuteremo qui quello dell'Usserio, ed esporremo in tutta la sua chiarezza quello di Marsham.

È verissimo che alcuni interpreti hanno confuso gli anni della servitù con quelli della pace; ed è il difetto in cui cadde il p. de Carrières anche nella sua parafrasi, capo v, §. 52. Lo storico sacro, dopo aver parlato della liberazione procurata da Debhora e da Barac, aggiugne: *Quievitque terra per quadraginta annos*; ed il p. Carrières parafrasa così: « Tutto il paese dappoi, il quale dalla morte di Aod era stato » sconvolto per venti anni, rimase in pace per venti altri » anni fino alla morte di Barac, il che forma in tutto » quarant'anni ». Domanderemmo qui volentieri ai nostri leggitori se questa parafrasi sembri loro molto naturale.

Questa però è l'idea esposta dal Comentario del p. Calmet su questo versetto; ma egli stesso lo aveva spiegato

Discussione
del sistema
dell' Usserio
sulla durata
del governo
dei giudici.

altrimenti nella tavola in cui ha preteso di esporre il sistema dell' Usserio ; vi si leggono queste parole : « Dalla » liberazione procurata da Aod fino al termine del governo » di Debbora e di Barac vi sono quarant' anni ». Si scorge qui che non è più *dopo la morte di Aod*, ma è *dopo la liberazione procurata da Aod*. Prende però un altro sbaglio quando attribuisce all' Usserio di estendere questi quaranta anni *sino alla fine del governo di Debbora e di Barac*. L' Usserio non li estende che *sino alla liberazione procurata da Debbora*. Pretende egli che il sacro autore abbia voluto dire che *il paese cominciò dal ricuperare la pace col soccorso di Debbora e di Barac, quarant' anni dopo la liberazione che loro era stata procurata da Aod*.

L' Usserio suppone adunque⁽¹⁾ che il numero d'anni di cui si parla quando si dice che *la terra fu in pace*, noti l'anno in cui cominciò questa pace, e non la durata della pace stessa o della giudicatura di colui che la procurò. Egli pretende che in questa frase, *TERRA QUIEVIT, la terra ebbe riposo*, il vocabolo QUIEVIT debba pigliarsi in senso di QUIESCERE COEPIT, ossia *la terra cominciò ad aver riposo*: allega molti esempj, e fra gli altri quello del terzo libro dei Re, capo VI, §. 1, in cui si legge letteralmente, secondo il testo ebraico, « *In quadragesimo et octogesimo anno egressionis filiorum Israel de terra Aegypti, in anno quarto . . . regni Salomonis super Israel AEDIFICATA EST domus Domino* », il che si trova benissimo tradotto nella Volgata con quelle parole *AEDIFICARI COEPIT domus Domino*. « Nell'anno quattrocent'ottanta dopo l'uscita dei figliuoli d'Israele dalla terra d'Egitto, l'anno quarto del regno di Salomone sopra Israele . . . , si edificò (cioè si cominciò ad edificare) una casa al Signore ». Ma è facile il rispondere che nel libro dei Giudici la costruzione della frase non è la stessa, nè vi si legge, *Quievit terra in anno quadragesimo*, ovvero *octogesimo*, « *La terra riposò (o cominciò a riposare) nel quarantesimo od ottantesimo anno* ». Si legge nell'ebraico così come nella Volgata: *Quievit terra quadraginta annis*; « *La terra ebbe riposo, il paese trovossi in pace per quarant'anni, per ottant'anni* ».

(1) *Usserii Chronologia sacra post Annales ejus*; Paris. 1673, p. 68 et seqq.

« Ma nella distinzione dei tempi⁽¹⁾, dice l'Usserio, l'uso dei numeri è tale, che ora notano *quando una cosa è accaduta*, ora *quanto essa abbia durato* (il che dai Greci e dai Latini era distinto il più delle volte colla differenza dei casi, di cui gli Ebrei hanno difetto), e noi siamo di avviso doversi prendere in quest'ultimo senso ciò che si è detto degli anni dell'oppressione, e nel primo ciò che degli anni del riposo: in guisa che, per esempio, bisogna intendere che la terra fosse in riposo sotto Othoniel non già per lo spazio di *quarant'anni*, ma *dopo quarant'anni*, cioè nel *quarantesimo anno* dopo una precedente epoca. Vero è che ciò non è concorde colla versione Volgata; ma Fr. Ribera dimostra che ciò *concorda bastevolmente colla espressione dell'ebraico*, giacchè insegna essere in uso presso gli Ebrei, che talvolta dall'uno fino ai dieci, e sempre dai dieci ed al di là, i numeri cardinali si adoperino per i numeri ordinali ». — Sarebbe da desiderarsi che l'Usserio fosse stato così valente gramatico come fu esatto cronologo, ed allora avrebbe egli stesso sentito il difetto di questo ragionamento. È vero che al di là dei dieci gli Ebrei non hanno numeri ordinali, invece dei quali sono costretti a far uso dei cardinali; ma non ne consegue che l'uso di questi sia ambiguo nell'ebraico. Gli Ebrei non hanno casi, ma preposizioni, di cui si servono in difetto dei casi. Allorchè si tratta di notare se una cosa è accaduta, l'ebraico impiega la preposizione ב, in, come sopra si è veduto. *In quadringentesimo et octogesimo anno egressionis filiorum Israel de terra Aegypti, in anno quarto... regni Salomonis*⁽²⁾, בשמנים שנה ורבע מאת, שנה בשנה ורביעית. Ma quando si tratta di notare quanto una cosa abbia durato, l'ebraico non fa uso di alcuna

(1) Loco supra citato: « Cumque numerorum in temporum notatione ea sit ratio ut interdum quando res aliqua contigerit, interdum quamdiu ea duraverit significent (quae duo Graeci et Latini casuum, quibus Hebraei carent, variatione saepius solent distinguere), in annis oppressionum posteriorem explicationem, in annis quietis terrae priorem hic accipendum censemus; ut sub Othoniele, verbi gratia, quadraginta non annos, sed annis, terra quievisse intelligatur, id est a praecedente aliqua epocha anno quadragesimo. Quod licet cum versione Vulgata non conveniat, tamen cum verbis hebraicis satia congruere Fr. Ribera (De Templo, l. 1. c. 1) ostendit, Hebraeorum consuetudinem esse docens ut ab uno ad decem aliquando, a decem vero et ulterius semper numeris cardinalibus utantur pro ordinalibus ». — (2) 3. Reg. VI. 1.

preposizione: onde l'Usserio confessa che la servitù sotto Chusan durò otto anni, sotto Eglon diciotto, sotto Jabin venti, e quest'è che l'ebraico esprime senza preposizione: שבעה שנים, *octo annis*(1); שבעה עשרה שנה, *decem et octo annis*(2); עשרים שנה, *viginti annis*(3). Questa doppia costruzione si trova frequentemente nei due ultimi libri dei Re, in cui lo storico sacro nota nello stesso tempo l'epoca e la durata del regno di ciascuno dei re d'Israele e di Giuda. In tal guisa nel terzo libro, capo xv, vv. 1 e 2, si legge: *In octavo-decimo anno regni Jeroboam, regnavit Abiam super Judam; tribus annis regnavit in Jerusalem.* « Il diciottesimo anno del regno di Jeroboam, regnò Abia sopra Giuda », ecco l'epoca; *in octavo-decimo anno regni Jeroboam.* « Ei regnò tre anni in Gerusalemme », ecco la durata; *tribus annis.* Per esprimere l'epoca l'ebraico adopera la preposizione ב, בשנה שבעה עשרה, *in octavo-decimo anno*(4); e per esprimere la durata non ne adopera alcuna, שלש שנים, *tribus annis*(5). Così dicasi anche degli altri regni. Ora nel libro dei Giudici, quando si tratta del riposo come quando si tratta della oppressione, il numero degli anni è espresso senza preposizione: onde nota ugualmente la durata così quando parla dell'oppressione, come quando parla del riposo. In tal guisa la servitù sotto Chusan durò otto anni, שבעה שנים, *octo annis*(6); e la pace procurata da Othoniel durò quarant'anni, ארבעים שנה, *quadraginta annis*(7); e la servitù sotto Eglon durò diciotto anni, שבעה עשרה שנה, *decem et octo annis*(8); e la pace procurata da Aod durò ottant'anni, שמונים שנה, *octoginta annis*(9); la servitù sotto Jabin durò venti anni, עשרים שנה, *viginti annis*(10); e la pace procurata da Debhora durò quarant'anni, ארבעים שנה, *quadraginta annis*(11). Da una parte e dall'altra la costruzione è la medesima ed eguale il senso. Invano l'Usserio pretende di far distinzione tra *annos* ed *annis* nella lingua latina, come se *quievit quadraginta annis* potesse significare *quievit anno quadagesimo*; ei basta di rispondere che nella lingua sacra, come mostrato abbiamo, quella frase, *anno quadagesimo*, richiede che la preposizione ב,

(1) *Judic.* III. 8. — (2) *Ibid.* v. 14. — (3) *Id.* IV. 3. — (4) *3. Reg.* XV. 1. — (5) *Ibid.* v. 2. — (6) *Judic.* III. 8. — (7) *Ibid.* v. 11. — (8) *Ibid.* v. 14. — (9) *Ibid.* v. 50. — (10) *Id.* IV. 3. — (11) *Id.* v. 52.

in, sia espressa, cioè *IN ANNO QUADRAGESIMO*. Ora l'ebraico non dice nè punto nè poco che la terra si riposasse *IN ANNO QUADRAGESIMO*, *IN ANNO OCTOGESIMO*, *nel quarantesimo* od *ottantesimo anno*, ma che riposò *QUADRAGINTA ANNIS*, *OCTOGINTA ANNIS*, *per quarant' anni*, *per ottanta anni*. Il numero degli anni di cui si è parlato quando si disse che la terra ebbe riposo nota adunque non già l'anno in cui cominciò questo riposo, ma la durata del riposo medesimo; e ciò posto, il sistema dell' Usserio è senza fondamento.

Non avendo Claudio Lancelot conosciuto il difetto del sistema dell' Usserio, lo ha adottato, e pretende anco che il testo ebraico sembri favorire questo sistema⁽¹⁾, perciocchè vi si legge *anno*, e non *annis*: dal che conchiude che si possa agevolmente intenderlo nel senso di *quadragesimo anno*. Egli non considerava che presso gli Ebrei il sostantivo si mette nel plurale coi numeri cardinali che sono al disotto di dieci, e che si mette in singolare coi numeri cardinali che sono al disopra di dieci. Così nell' ebraico si dice che la servitù sotto Chnsan durò otto anni, שמונה שנה, *octo annis*⁽²⁾: il sostantivo è qui in plurale, ma anche il numero non eccede i dieci. Si dice che la servitù sotto Eglon durò diciotto anni, e la servitù sotto Jabin venti: qui i numeri eccedono i dieci, e nell' ebraico il sostantivo è nel singolare: שמונה עשרה שנה, *decem et octo anno*⁽³⁾; עשרים שנה, *viginti anno*⁽⁴⁾. Egualmente allorquando si tratta del riposo dato da Othoniel, l' ebraico porta letteralmente, ארבעים שנה, *quievit terra quadraginta anno*⁽⁵⁾; ma allora il sostantivo non è nel singolare se non perchè è unito ad un numero che è superiore al dieci; e siccome il *viginti anno* della servitù sotto Jabin dee prendersi in senso di *viginti annis*, nello stesso modo il *quadraginta anno* del riposo dato da Othoniel dee prendersi in senso di *quadraginta annis*; ed è la stessa costruzione, il senso medesimo.

Il sistema del cavaliere Marsham sembra molto più naturale e meglio fondato di quello dell' Usserio. Marsham

Esposizione
del sistema di
Marsham sulla

(1) *Chron. Sacra*, cap. 10: « Quibus etiam eo favere videtur textus hebraeus quod legat שנה, sciama, non שנים, sciamim, hoc est anno, non annis, ut promptum sit intelligere quadragesimo ». — (2) *Judic.* III. 8. — (3) *Ibid.* 7. 14. — (4) *Id.* IV. 3. — (5) *Id.* III. 11.

durata del governo dei giudici. — Primo intervallo.

osserva⁽¹⁾ che i *quattrocent' ottanta anni* che la Scrittura novera dall' nseita dall'Egitto sino alla fondazione del tempio sono divisi in due intervalli, secondo ciò che dice Jephthe allorquando rappresenta agli Ammoniti che avevano lasciato gli Israeliti in possesso del paese che era all' oriente del Giordano *per trecento anni*⁽²⁾. Ora gli Israeliti si erano stanziati in questo paese quarant' anni dopo l' nseita dall' Egitto. Bisogna dunque contare trecentoquarant' anni dall' uscita dell' Egitto fino all' invasione degli Ammoniti nel tempo di Jephthe, e centoquarant' anni da quest' irruzione sino alla fondazione del tempio.

Nel primo intervallo, che è di trecentoquarant' anni, si trovano quattro servitù degli Israeliti, cioè quelle che dovettero soffrire sotto Chusan, sotto Eglon, sotto Jabin e sotto i Madianiti. Ora supponendo che queste quattro servitù sieno state successive, come il suppone l' Usserio, se si annessono gli anni della servitù e quelli della pace dal primo anno di servitù sotto Chusan fino all' ultimo anno del governo di Jair, cioè fino all' invasione degli Ammoniti, esse formeranno insieme una continuazione di anni trecentouno, in guisa che, seguendo questo calcolo, non si potrebbe più trovare nei trecentoquarant' anni nè l' intervallo che trascorse tra la morte di Giosuè e la prima servitù, nè il governo di Giosuè, nè anche tampoco i quarant' anni del viaggio nel deserto.

Ma Marsham osserva che gli ottant' anni di pace dopo la morte di Eglou re di Moab⁽³⁾ non riguardano che le tribù le quali erano all' oriente del Giordano, e che erano state liberate dal giogo dei Moabiti da Aod. Mentre queste tribù godevano della pace, quelle che giacevano all' occidente furono a prima giunta assalite dai Filistei; ed allora Samgar, il quale comparve al tempo stesso di Aod, ma dopo lui⁽⁴⁾, uccise seicento Filistei, e divenne così il liberatore d' Israele. Marsham mette Samgar dopo la morte di Aod; ma sembra più conforme al testo sacro di porlo prima, giacchè non è se non dopo aver parlato di Samgar che la Scrittura parla della morte di Aod⁽⁵⁾. Essendo adunque morto Aod, gli Israeliti continuarono a fare il male, e si tirarono addosso di bel nuovo la collera del Signore, che li diede in preda a Jabin re dei Chananei,

(1) *Marsham's Canon. Egyptiac.*, pag. 291 et seqq. edit. Lond. 1672. —

(2) *Judic.* xi. 26. — (3) *Id.* iii. 30. — (4) *Ibid.* v. 31. — (5) *Id.* iv. 1.

il quale regnò in Asor all'occidente del Giordano nel retaggio di Aser, mentre le tribù orientali godevano sempre della pace. Avendo Jabin oppresse le tribù occidentali per venti anni⁽¹⁾, il Signore suscitò Debbora e Barac, che raunarono le tribù di Zabulon e di Nephtali stabilite al nord-ovest, sconfissero i Chananei e liberarono gl'Israeliti; ed il paese rimase in pace all'occidente così come all'oriente per quarant'anni⁽²⁾, che sono i quaranta ultimi degli ottanta numerati dopo la morte di Eglon. Dopo i quaranta ultimi anni di pace, gli Israeliti, sempre infedeli, furono dati in preda ai Madianiti, che, congiungendosi agli Amaleciti ed agli altri popoli dell'Oriente, si sparsero all'oriente ed all'occidente del Giordano fino all'entrata di Gaza⁽³⁾.

I venti anni di servitù sotto Jabin ed i quaranta di pace dopo la liberazione proenrata da Debbora trovandosi in concorrenza cogli ottant'anni di pace dopo Aod, ci danno un guadagno di sessant'anni, sui quali bisogna pigliare prima di tutto i quarant'anni del viaggio nel deserto, poscia il governo di Giosnè che fu di venticinque anni secondo Giuseppe; ed allora restano trentaquattro anni per l'intervallo che scorre tra la morte di Giosnè e la prima servitù sotto Chusan, intervallo in cui si formò quella nuova generazione⁽⁴⁾ la quale cominciò ad attirarsi addosso la collera del Signore. In questo modo la servitù sotto Chusan non avrà cominciato che cinquantanove anni dopo i quaranta del viaggio nel deserto; da quest'epoca fino all'invasione degli Ammoniti non vi saranno più che dugentoquarantun'anni, e l'irruzione degli Amaleciti istessi si troverà precisamente collocata *trecento anni* dopo che gli Israeliti furono posti in possesso delle terre situate all'oriente del Giordano. In tal guisa si trova adempito il primo intervallo, che contiene trecentoquarant'anni, dall'uscita dall'Egitto fino all'irruzione degli Ammoniti.

Il secondo intervallo rinchiude centoquarant'anni, dall'irruzione degli Ammoniti fino alla fondazione del tempio nel quarto anno del regno di Salomone. Bisogna prelevare i quattro anni di questo regno, i quaranta del regno di Davide⁽⁵⁾, ed i quaranta di quello di Saul⁽⁶⁾, che for-

Si continua ad esporre il sistema di Marsham sulla durata del governo dei giudici.— Secondo intervallo.

(1) *Judic.* iv. 3. — (2) *Id.* v. 32. — (3) *Id.* vi. 4. — (4) *Id.* ii. 9. 10. — (5) *3. Reg.* ii. 11. — (6) *Act.* xiii. 21.

mano già una durata di ottantaquattro anni, in guisa che non ne restano più che cinquantasei, durante i quali gli Israeliti ebbero a soffrire nello stesso tempo due servitù, l'una sotto gli Ammoniti all'oriente, l'altra sotto i Filistei all'occidente, giacchè avendo gli Israeliti abbandonato il Signore per adorare gli dèi degli Ammoniti e de' Filistei⁽¹⁾, il Signore li diede in preda a questi due popoli, in guisa che nello stesso anno gli Israeliti⁽²⁾ si videro oppressi e dagli Ammoniti all'oriente e dai Filistei all'occidente. La servitù sotto gli Ammoniti durò diciotto anni⁽³⁾, mentre sotto i Filistei ne durò quaranta⁽⁴⁾; giacchè, secondo la osservazione del Marsham, ciò che è detto di queste due servitù nel capo x, vv. 7 e 8, riguarda nello stesso tempo e ciò che si dice della servitù sotto gli Ammoniti, e della giudicatura di Jephthe da questo luogo fino al capo XIII; e ciò che è detto della servitù sotto i Filistei, e della giudicatura di Sansone dal principio del capo XIII e nei seguenti capi, in guisa che la servitù sotto i Filistei riferita nel capo XIII non è diversa da quella di cui si è parlato nel v. 7 del capo x. Dovendo lo storico sacro favellare delle due servitù che gli Israeliti ebbero a soffrire nello stesso tempo e sotto gli Ammoniti e sotto i Filistei, nota a prima giunta l'epoca dell'una e dell'altra; indi entra nelle particolarità di queste due parti della storia: parla a prima giunta della servitù sotto gli Ammoniti, che diede occasione alla giudicatura di Jephthe; poscia fa ritorno alla schiavitù sotto i Filistei, che diede origine alla giudicatura di Sansone.

Avendo gli Ammoniti oppressi i figliuoli d'Israele per diciotto anni, Dio suscitò Jephthe, che liberò Israele dal giogo degli Ammoniti; e così fu renduta la pace alle tribù che erano stanziato all'oriente; ma quelle che erano all'occidente restavano in servitù sotto i Filistei. Jephthe esercitò adunque la sua giudicatura sulle tribù che erano all'oriente, ed essa durò sei anni⁽⁵⁾. Abesan gli succedette, ed esercitò la sua giudicatura in mezzo alle stesse tribù

(1) *Judic.* x. 6 et seqq. — (2) *Ibid.* vv. 7. 8. Hebr.: « Tradidit eos in manu Philistinum, et in manu filiorum Ammon. Et detruerunt et oppresserunt filios Israel in ipso (vel eodem) anno ». — (3) *Judic.* x. 8. Hebr.: « Per annos decem et octo, omnes filios Israel qui habitabant trans Jordanem, etc. ». — (4) *Id.* XIII. 1: « Tradidit eos in manu Philistinum quadraginta annis ». — (5) *Id.* XII. 7 et seqq.

per sette anni; dopo lui Abialon per dieci anni, e finalmente Abdon per otto anni: il che forma una continuazione di quarantanove anni dopo l'invasione degli Ammoniti all'oriente.

Quest' invasione, come già detto abbiamo, fu l'epoca della servitù che gli Israeliti dovettero soffrire all'occidente sotto i Filistei, e che durò per quarant'anni, cioè fino alla vittoria che gli Israeliti riportarono sui Filistei, e che Dio lor concedette dietro le preghiere di Samuele (1). Allora i Filistei furono siffattamente umiliati, che non osarono più venire sulle terre d'Israele, e la mano del Signore aggravossi sopra i Filistei finchè Samuele governò il popolo. In tal guisa Samuele liberò dalla mano dei Filistei gli Israeliti che erano all'occidente, giacchè quelli che si trovavano all'oriente vivevano in pace dopo Jephthe; e Samuele continuò a giudicare Israele durante tutto il resto della sua vita (2). Questa sconfitta de' Filistei fu adunque nello stesso tempo e la fine della servitù d'Israele sotto i Filistei, ed il principio della giudicatura di Samuele. Ora la servitù sotto i Filistei durò quarant'anni; e da questo punto in poi non restano che sedici anni per riempire i cinquantasei dall'irruzione degli Ammoniti fino al regno di Saule. In tal guisa Samuele cominciò ad esser giudice all'occidente nell'ultimo anno della giudicatura di Abialon all'oriente. Abdon succedette ad Abialon, ed esercitò la giudicatura all'oriente per lo spazio di otto anni, mentre Samuele continuava ad esercitarla nella parte occidentale. Abdon non ebbe successore, e Samuele rimase solo giudice d'Israele per sette anni, ossia finchè, essendosi adunati tutti gli anziani d'Israele (3), vennero a domandargli un re, che Dio loro accordò. In tal guisa Samuele aveva esercitato la giudicatura per sedici anni quando Saule fu consacrato re, cinquantasei anni dopo l'irruzione degli Ammoniti; al che aggiugnendo i quarant'anni del regno di Saule, i quaranta di quello di Davide ed i quattro primi anni del regno di Salomone, si avranno i centoquarant'anni dall'irruzione degli Ammoniti fino alla fondazione del tempio nel quarto anno del regno di Salomone; ed aggiugnendo poscia questi

(1) 1. Reg. VII. 7 et seqq. — (2) 1. Reg. XII. 14. — (3) Id. VIII. 4 et seqq.

centoquarant' anni ai trecentoquaranta dall' uscita dall' Egitto fino all' invasione degli Ammoniti, si avranno i *quattrocent' ottant' anni* dall' uscita dall' Egitto sino alla fondazione del tempio. Ecco il sistema di Marsham.

La Scrittura dice che Sansone giudicò Israele per venti anni⁽¹⁾, ma nello stesso tempo nota che fu al tempo de' Filistei, cioè al tempo in cui gli Israeliti erano dominati da questo popolo, al tempo di quella servitù che gli Israeliti dovettero soffrire sotto il giogo de' Filistei per quarant' anni⁽²⁾, e dalla quale non furono interamente liberati che da Samuele⁽³⁾. Questa liberazione cominciò da Sansone, secondo quello che era stato predetto di lui⁽⁴⁾, ma non fu terminata che da Samuele, il quale liberò Israele dalla mano dei Filistei.

Si dice altresì nel testo ebraico e nella Volgata che Heli giudicò Israele per quarant' anni⁽⁵⁾: la versione dei Settanta, secondo l' edizione romana, non gli dà che venti anni, ed Eusebio riconosce questa lezione dei Settanta nelle sue Cronache. Ma siccome noi non troviamo che sei pontefici per empierne un intervallo di più di tre secoli da Aronne fino ad Heli, la lezione dell' ebraico sembra preferibile⁽⁶⁾. Checchè ne sia, questo pontefice morì quando l' arca fu presa dai Filistei, cioè venti anni prima della celebre vittoria che gli Israeliti riportarono sopra di loro, e che impose fine ai quarant' anni di servitù; vale a dire che Heli morì nel ventesimo anno della servitù; e quest' è l' osservazione del Marsham. Se adunque questo pontefice non ha esercitato la sua giudicatura che per venti anni, sarà precisamente nei venti primi anni della servitù sotto i Filistei; e se la esercitò per quarant' anni, saranno venti anni prima della servitù, e venti durante la medesima. In tal guisa, abbia Heli esercitato la giudicatura per quarant' anni, o solo per venti, si troverà sempre che i venti ultimi anni della servitù sotto i Filistei potranno essere riempiti dai venti anni della giudicatura di Sansone, che era destinato a dar principio alla liberazione, la quale doveva essere terminata sotto Samuele.

(1) *Judic.* xv. 20. — (2) *Idem* xiii. 1. — (3) 1. *Reg.* vii. 14. — (4) *Judic.* xiii. 5. — (5) 1. *Reg.* iv. 18. — (6) Ved. la *Dissertazione sulla successione dei pontefici giudei* relativa ai due ultimi libri dei Re.

La cronologia che fu congiunta in margine alla parafrasi del p. de Carrières nell'edizione di Parigi ed in quella di Nancy esprime il sistema dell'Usserio, ma la parafrasi non vi è concorde. Abbiamo già osservato che il p. Carrières confonde gli anni della servitù e quelli della pace, laddove l'Usserio ha preteso di distinguerli con una interpretazione della quale noi abbiamo fatto sentire la falsità. Non ci arresteremo punto qui a far risaltare tutte le discordanze che notar si possono tra la parafrasi del p. Carrières e la cronologia che vi si trova congiunta; avvertiremo solamente che, abbandonando questa cronologia presa dal sistema dell'Usserio, vi sostituiamo quella che ci dà il sistema di Marsham, e con cui si può far concordare la parafrasi del p. Carrières, qual si trova nelle antecedenti edizioni francesi, col mezzo di alcuni cambiamenti.

Il p. Houbigant propone nella sua *Bibbia* un altro sistema sul governo dei giudici; e noi crediamo dover dar le ragioni che ci hanno impedito di seguire il suo divisamento; il che non si può fare altrimenti che col l'espore e discutere qui il novello sistema di questo dotto Benedettino; ed una siffatta discussione contribuirà a mettere in grandissima luce tutte le parti che compongono la durata dell'intervallo che trascorse dall'uscita dall'Egitto fino al regno di Davide.

Il p. Houbigant combatte a prima giunta quello che egli chiama il sistema comune, e poscia quello del p. Petavio e dell'Usserio; nè fa motto di quello del cavaliere Marsham: il che ci fa presumere che non l'abbia conosciuto, o che almeno non l'abbia conosciuto che per mezzo di testimonianze poco esatte che non gliene manifestarono i vantaggi. Checchè ne sia, seguiamo con esso lui il sacro testo, e veggiamo come egli lo spieghi.

Nel capo III del libro dei Giudici, *§. 8*, i figliuoli d'Israele sono assoggettati a Chusan-Rasathaim *per otto anni*; nel *§. 11* sono liberati da Othoniel, ed il paese resta in pace *per quarant'anni*. Ecco a prima giunta quarantotto anni che il p. Houbigant annette.

Nel *§. 14* gli Israeliti furono assoggettati ad Eglon, re di Moab, *per diciotto anni*; e questi diciotto anni debbono succedere ai quaranta precedenti. Il dotto interprete lo confessa.

Osservazione sulla cronologia congiunta alla parafrasi del p. de Carrières nelle sue edizioni di Parigi e di Nancy.

Osservazioni sul sistema del p. Houbigant, e prima sugli anni che scorsero dalla prima servitù fino alle due ultime.

Ma nel *†. 30*, essendo stati gli Israeliti liberati da Aod, si dice che il paese rimase in pace *per ottanta anni*. — Ecco su di che il p. Houbigant comincia a formare qualche difficoltà. Confessa, è vero, che questi ottant'anni debbono succedere ai diciotto precedenti; ma dubita che questa pace durasse in fatto ottant'anni. Differisce egli l'esame di questa quistione; e pretende soltanto che questa pace non possa concorrere colla seguente servitù, perchè vi si dice che questa servitù non cominciò *se non dopo la morte di Aod*, come se la pace fosse spirata al di qua ed al di là del Giordano coi giorni di Aod. La servitù seguente sotto i Chananei fu certamente al di qua del Giordano; e nulla impedisce che durante questa servitù la pace non abbia potuto continuare al di là di questo fiume anche dopo la morte di Aod, come ha inteso il cavaliere Marsham.

Al *†. 31* si parla di Samgar, ma in modo che non vi sono nè gli anni della servitù nè quelli della pace, che debbono entrare nel calcolo. Il p. Houbigant lo accorda.

Nel capo iv, *†. 3*, ecco *venti anni* di servitù sotto Jabin, re de' Chananei; essi debbon essere annoverati, e questo giudizioso interprete lo riconosce.

Al capo v, *†. 32*, lo stesso interprete ammette anche i *quarant'anni* di pace dopo la liberazione procurata da Dehhora. Questi quarant'anni aggiunti ai venti precedenti formano insieme sessant'anni, che egli non contesta; ma mentre il cavaliere Marsham li fa concorrere cogli ottanta della pace procurata da Aod, il p. Houbigant vuole che sieno succeduti agli anni della pace procurati da questo giudice. S'accorge ciò nullameno che *ottanta e sessanta* formerebbero un intervallo di cento-quarant'anni, che eccederebbe di molto i confini in cui dobbiamo rinchiuderci. Converrà che questi *sessant'anni* debbano esser presi sugli *ottanta*; ma conchiuderà che bisogna ridorre questi ottanta a venti; in guisa che la pace procurata da Aod non avrebbe durato che *venti anni*. È questo un cangiare il testo, mentre Marsham lo conserva. — Ecco adunque il primo difetto che si trova nel calcolo del p. Houbigant: egli cangia il testo.

Nel capo vi, *†. 1*, appaiono *sette anni* di servitù sotto i Madianiti, ai quali succedono nel capo viii, *†. 28*,

quarant'anni di pace sotto Gedeone. Succedono nel capo IX, §. 22, *tre anni* sotto Ahimelech; nel capo X, §. 2, ventitrè anni sotto Thola; nello stesso capo, §. 3, *ventidue anni* sotto Jair. Il p. Houbigant l'ammette, e questo forma un intervallo di novantacinque anni che non va soggetto a difficoltà.

Ma quest'interprete, d'altronde assai valente, sorpassa il §. 7, che il cavaliere Marsham ha ciò nullameno riguardato come assai importante pel punto di cui si tratta. Esso è quello in cui lo storico sacro dice che essendosi la collera del Signore accesa contro i figliuoli d'Israele, li diede in potere de' Filistei e de' figliuoli di Ammon. Ecco evidentissimamente, secondo la osservazione del cavaliere Marsham, due servitù parallele e simultanee, l'una all'occidente del Giordano sotto i Filistei, e l'altra all'oriente sotto i figliuoli di Ammon. Il p. Houbigant trascura questo versetto; non ne fa cenno, e passa diritto al seguente, in cui lo storico sacro ripiglia ciò che concerne la servitù degli Israeliti sotto i figliuoli di Ammon. — Secondo difetto nel calcolo di quest'interprete: trascura un testo importante che previene tutte quante le difficoltà.

Sulle due ultime servitù.

Ecco adunque nel §. 8 *diciott'anni* di servitù sotto gli Ammoniti; ma perchè lo storico sacro non ne uota l'epoca, il p. Houbigant è d'avviso che si possa, se pur ciò torna comodo, porli sotto il governo di Jair, e così non contarli. Per sua propria confessione quest'è puramente arbitrario: *Si commodum videbitur*, tale è la sua espressione. Sarebbe però assai poco verisimile che lo storico sacro avesse lasciato morire in pace Jair prima di parlare di una servitù che sarebbe accaduta al suo tempo; mentre invece, terminando con Jair la successione dei giudici che governarono dopo Gedeone, e collocandola immediatamente dopo la doppia servitù sotto i Filistei all'occidente e sotto gli Ammoniti all'oriente, lo storico sacro ci dà gran soggetto di presumere che questa doppia servitù succedette al governo di Jair; e se dobbiamo giudicarne da ciò che torna più comodo (*si commodum videbitur*), sembra senza alcun dubbio più comodo il contare questi diciotto anni che il non contarli. Il p. Houbigant ne giudica dalla sola comodità del suo calcolo;

noi ne giudichiamo col cavaliere Marsham dalla comodità del senso che il testo presenta, cioè dal senso che sembra più naturale. — Terzo difetto nel calcolo del p. Houbigant: esso cancella diciotto anni che dovrebbero essere contati.

A questa servitù succede il governo di Jephthe, che durò *sei anni*, come si scorge nel capo XII, v. 7; e siccome Jair era di Galaad al par di Jephthe, il p. Houbigant conviene che non bisogna confondere gli anni dell'uno con quelli dell'altro; ond' egli conta questi sei anni e quelli che seguiranno; giacchè il testo sacro ci offre anche qui una serie di giudici dopo Jephthe, come ce ne ha mostrato una dopo Gedonc. Quindi al v. 9 ecco *sette anni* per Abesan successore di Jephthe, al v. 11 *dieci anni* per Ahialon, al v. 14 *otto anni* per Abdon; e sommano, col tempo del governo di Jephthe, a trentun anno, che il p. Houbigant ammette e che non vanno soggetti a difficoltà alcuna.

Nel capo XIII, v. 1, lo storico sacro ci riconduce a quella servitù sotto i Filistei di cui non aveva detto che una parola al v. 7 del capo X. Il p. Houbigant lascia sfuggire la relazione che hanno fra essi questi due testi, e che si bene è notata dal cavaliere Marsham. Non fa qui attenzione che alla durata di questa servitù, che fu di *quarant'anni*; osserva che essa aveva cominciato quando Sansone divenne giudice d'Israele, e non era finita ancora quando morì il pontefice Heli. Ne cava la conseguenza, che essa dee essere compresa negli anni del governo dei giudici di quel tempo, ma che ciò nullameno non si dee farla entrare nel calcolo intorno al quale ci occupiamo ora, « per non esporci, come egli dice, a contar questi quarant'anni due volte »; cioè egli cancella anche questi quarant'anni, confondendoli con quelli di Sansone, di Heli, e fors' anche di Samuele, giacchè, lungi dal rischiarare questo calcolo, questa nuova ipotesi lo viene oscurando. — Quarto difetto in questo nuovo calcolo: esso cancella quarant'anni che dovevano essere notati.

Sui governi
di Sansone, di
Heli e di Sa-
muele.

Al capo XVI, v. 31, si dice che Sansone giudicò Israele per *venti anni*, « che non bisogna omettere, dice il p. Houbigant, perchè si sono omessi i quarant'anni

della servitù sotto i Filistei ». Si comprenderà forse con facilità come questo rispettabile interprete, che noi vorremmo poter sempre seguire, conti *venti anni per Sansone*, e poscia *venti altri anni per Heli e per Sansone insieme*? E non sembra che ciò dia a Sansone *due volte venti anni*? il che comprenderebbe i *quaranta* della servitù sotto i Filistei, che non ha contati. Ma dal testo sacro appare che essa cominciò anche prima della nascita di Sansone, la quale fu annunciata durante questa servitù, in guisa che i *venti anni* della sua giudicatura appartengono molto più agli ultimi della servitù che ai primi. Egli venne annunciato come colui che doveva cominciare a liberare Israele; *Ille incipiet liberare Israel*: così traduce lo stesso p. Houbigant nel capo XIII, §. 3. Sansone diede adunque principio a questa liberazione, la quale non fu terminata che da Samuele. La vittoria di costui impose termine ai quarant'anni della servitù, nei quali si trovano compresi i venti anni della giudicatura di Sansone, senza che si possa determinar l'epoca precisa di questi venti anni, ma in maniera però che non si possono confondere coi venti primi della servitù, posciachè Sansone non era nemmeno nato quando questa servitù ebbe principio. — Quinto difetto nel nuovo calcolo: sembra che esso computi due volte i venti anni del governo di Sansone, od almeno non li distingua abbastanza dai quaranta della servitù.

Nel primo libro dei Re, capo iv, §. 18, si narra nel testo ebraico e nella Volgata che il pontefice Heli giudicò Israele per *quarant'anni*. Questi *quarant'anni*, secondo il p. Houbigant, non debbon essere tutti compresi nel calcolo degli anni. « Questo si prova, dice egli, colla servitù de' Filistei, che è attribuita agli anni di Sansone e di Heli nel libro dei Giudici ». Egli ha sicuramente voluto dire nel libro dei Giudici e nel primo dei Re o di Samuele, come lo chiama secondo l'uso de' Giudici: giacchè non si parla di Heli nel libro dei Giudici, ma solo nel primo di Samuele o dei Re. « Ora questa schiavitù non durò che *quarant'anni*; eppure nello stesso libro (egli ha voluto dire negli stessi libri) si trovano sessant'anni per questi due giudici, Sansone ed Heli. Dunque, conchiude egli, o bisogna ammettere la lezione

che gli interpreti greci trovavano nell' ebraico, e non leggere con essi che *venti anni* per Heli, oppure, se si conservano i *quarant' anni* per Heli, bisognerà pigliarne venti per farli concorrere coi venti di Sansone; e questo, aggiugue egli, è il partito che noi prendiamo, posciachè con questo mezzo si spiega più facilmente come Heli fosse giunto ad un' estrema vecchiezza quando morì ».

Ciò domanda una particolare attenzione, giacchè il p. Houbigant nel suo calcolo stabilisce come conseguenza per Sansone venti anni, e poscia per Heli e per Sansone venti anni. Abbiamo fatto osservare che ciò somiglia molto ad un doppio uso dei venti anni di Sansone, e che per lo meno si può dire che questo non è chiaro. Ma v' ha di più; ed è che nel primo libro dei Re, cap. VII, §. 2, si scorge che quando Samuele terminò di liberare Israele dalla mano de' Filistei erano venti anni che l' arca si trovava a Cariathiarim, e tutto ciò che precede ci chiarisce che essa vi si trovava dopo la morte di Heli. I quarant' anni della servitù sotto i Filistei finiscono adunque colla vittoria di Samuele, vent' anni dopo la morte di Heli, e la giudicatura di costui finisce per conseguenza nel momento in cui il calcolo del p. Houbigant la fa cominciare. — Sesto difetto in questo calcolo: sembra che esso faccia cominciare i quarant' anni della giudicatura di Heli al momento in cui dovrebbero finire.

Il p. Houbigant ci conduce al libro degli Atti, capo XIII, §. 21, in cui pretende che il testo sacro attribuisca a Samuele ed a Saule *quarant' anni*. Potremmo domandare qui ai nostri leggitori se ci hanno veduto questo; comunemente si crede di vedervi i soli *quarant' anni* appartenenti al solo Saule, ma il p. Houbigant crede di poter osservare che nulla impedisce di credere che Samuele cominciassero ad esser giudice alcuni anni prima della morte di Heli. Per provarlo, egli osserva che prima di questa morte Samuele era già riguardato come *profeta*. Ma si può notare che egli non cominciò a divenire *giudice d' Israele* se non nel giorno in cui suscitò Israele a marciare contro i Filistei venti anni dopo la morte di Heli. *Judicavit Samuel filios Israel in Masphath*. Ecco la prima epoca della giudicatura di Samuele; e dopo la vittoria che impose fine alla servitù si è detto che Samuele con-

tinuò a giudicare Israele in tutti i giorni della sua vita: *Judicabat Israellem cunctis diebus vitae suae*. Se egli ebbe l'autorità di far adunare Israele a Masphath prima di questa vittoria, la ebbe in qualità di *profeta*, che è la sola che il testo sacro gli conceda finora; e non comincia a comparire *giudice d'Israele* che nell'assemblea di Masphath, nel momento che sta per impor fine alla servitù, venti anni dopo la morte di Heli. — Settimo difetto nel calcolo che esaminiamo: sembra che anticipi di troppo la giudicatura di Samuele.

Dopo aver supposto che i primi anni della giudicatura di Samuele concorrono cogli ultimi di quella di Heli, il p. Houbigant pretende che gli altri per la maggior parte concorran con quelli di Saule. Mette per conseguenza nel suo calcolo *per Heli e Samuele venticinque anni*, e *per Samuele e Saule venti anni*. Ben si può scorgere quanto questa divisione sia arbitraria. D'altronde abbiamo veduto che nell'ipotesi stessa del p. Houbigant non vi sono che *quarant'anni* da dividere *tra Samuele e Saule*, e che la maggior parte degli anni di Samuele doveva concorrere con quelli di Saule: si domanderà adunque senza alcun dubbio donde viene quel numero di *venticinque anni per Heli e per Samuele*, mentre non ne conta che *venti per Samuele e per Saule*. Si riserva egli di darne in appresso la spiegazione: qui si scorge soltanto che questo numero gli tornava necessario per riempire la somma dei *quattrocento ottant'anni* notati nel terzo libro dei Re; ma si vede che egli riduce a venti anni il regno di Saule, cui se ne danno comunemente quaranta. Torneremo a trattar questo argomento; ma intanto possiamo notare un — ottavo difetto in questo calcolo: cioè che restringe di troppo la durata del regno di Saule.

Da Saule sino alla fondazione del tempio non restano più che i *quarant'anni* del regno di Davide, ed i *tre o quattro* primi di Salomone; questi quarantatrè o quarantaquattro anni sono incontestabili. Il p. Houbigant non ne mette che quarantatrè; e riunendoli a quelli posti precedentemente, e di cui abbiamo parlato, gliene mancavano ancora *ottantacinque* per avere i *quattrocent'ottanta*. Ecco adunque come li distribuisce.

Sui 480 anni che scorsero dopo l'uscita dall'Egitto fino alla fondazione del tempio; e primieramente sugli anni che precedettero la prima servitù.

Dopo aver così seguito tutte le somme particolari che si trovano notate nei sacri libri da Giosuè fino a Davide, il p. Houbigant torna ad esaminare come queste somme parziali formeranno la somma totale dei *quattrocent'ottant'anni* notati nel terzo libro dei Re. Mette a prima giunta i *quarant'anni* del viaggio degli Israeliti nel deserto, e questo non va soggetto ad alcuna difficoltà.

Poscia non dà che vent'anni al governo di Giosuè. « Questo potrebbe, dice egli, sembrar mirabile, attesochè » Giosuè visse *centodieci anni* »; ma ecco come egli ordina questo calcolo: Giosuè fu mandato con Caleb per esaminare la Terra Promessa: Caleb aveva allora *quarant'anni*; il p. Houbigant suppone che Giosuè potesse averne *cinquanta*. Dunque *quarant'anni* dopo, quand'egli introdusse gli Israeliti nella Terra Promessa, poteva aver *novant'anni*. Aggiungetevi *venti anni* di governo; e la durata della sua vita sarà di *centodieci anni*. Ben ci possiamo accorgere quanto tutto ciò sia arbitrario.

Ugualmente quest'interprete non dà che *venti anni* per gli anziani che sopravvissero a Giosuè e che avevano veduto le maraviglie dell'uscita dall'Egitto. Ecco come egli ne fa il calcolo: Questi anziani avevano tutt'al più *venti anni* quando uscirono dall'Egitto: essi ne avevano dunque *sessanta* al più quando entrarono nella Terra Promessa; *ottanta* all'incirca quando morì Giosuè; e *venti anni* dopo ne avevano *cento*: il che dal p. Houbigant si stima sufficiente pel termine della loro vita. Previene l'obiezione che si potrebbe cavare da ciò che la Volgata dice nel capo 11, v. 7, che essi vissero lungo tempo dopo Giosuè: *Et seniorum qui longo post eum vixerunt tempore*, col rispondere che l'ebreo dice semplicemente, *qui protraxerunt dies post Josue*, il che noi traslateremo dicendo: *i quali sopravvissero a Giosuè*. Ma si potrebbe forse opporre con maggior fondamento, che avendo Giosuè *centodieci anni*, è possibilissimo che questi vecchi abbiano al par di lui passati i *cento anni*. Si può anche insistere su ciò che lo stesso p. Houbigant oppone al calcolo del p. Petavio, ed è che i prodigi dell'uscita dall'Egitto erano stati veduti e conosciuti non solo da quelli che allora avevano *venti anni*, ma da quelli ancora i quali non ne avevano

che dieci. Costoro si trovavano in età di soli cinquanta anni quando entrarono nella Terra Promessa, e quaranta anni dopo non avevano che *novant'anni*; e molti ancora ve ne potevano essere allora di quest'età. Questi *quarant'anni* che il p. Honbigan conta dall'entrata nella Terra Promessa fino alla prima servitù sono adunque un intervallo troppo breve. Nel calcolo del cavaliere Marsham quest'intervallo è di circa sessant'anni. — Non o difetto nel calcolo che disentiamo: esso frappone un intervallo troppo breve fra l'entrata degli Israeliti nella Terra Promessa e la loro prima servitù.

Il p. Honbigan torna qui sugli *ottant'anni* di pace che il testo mette dopo la liberazione procurata da Aod. Osserva egli esservi pochissima verisimiglianza che Aod abbia governato per *ottant'anni* dopo aver ucciso il re di Moab, e che gli Israeliti abbiano perseverato per *ottanta anni* nel culto del Signore, essendo così incostanti come essi erano; e che finalmente era facile agli ammannensi il confondere la lettera *phe*, פ, equivalente ad 80, colla lettera *caph*, כ, che vale 20. Egli adunque riduce, come abbiamo veduto, questa pace a *venti anni*. Ma il testo non dice nè punto nè poco che la vita di Aod e la fedeltà degli Israeliti abbiano durato quanto questa pace; dice soltanto che *dopo la morte di Aod* gli Israeliti fecero il male, ed allora Iddio li diede in preda a Jabin re dei Cananei. Confessiamo che questa servitù dovette aver cominciato venti anni dopo la pace renduta da Aod; ma abbiamo fatto osservare che, essendo ciò al di qua del Giordano, la pace potè continuare al di là anche dopo la morte di Aod. Questa servitù al di qua del Giordano durò *venti anni*, e questo tristo esempio ha ben potuto tenere in freno gli Israeliti che erano al di là di questo fiume. Ma poscia essendo stata ristabilita la pace da Debhora al di qua del Giordano, gli Israeliti abusarono di questa pace, che durò *quarant'anni*: ricaddero nella infedeltà al di qua ed al di là di questo fiume; e Dio per punirli diede e gli uni e gli altri in potere dei Madianiti. In tal guisa si spiega naturalmente il testo senza supporvi alcuna menda del copista.

Il p. Honbigan ripete che egli confonde i *venti anni* di Sansone coi venti primi di Heli. Abbiamo fatto osser-

Sulla durata della pace procurata da Aod.

Sugli anni di Sansone e di Samuele.

vare che essi concorrerebbero piuttosto coi venti ultimi, e che almeno in tal modo non vi sarebbe necessità di dare a Sansone solo venti altri anni prima di questi.

Si tratta poscia dei *venticinque anni* che questo interprete dà a Samuele insieme con Heli. Pretende che i venti primi trascorsero mentre l'arca era a Cariathiarim. Ma se si prende cura di esaminare il testo, si vedrà che questi venti anni del soggiorno dell'arca a Cariathiarim non cominciano se non dopo la morte di Heli, e terminano nell'istante in cui Samuele comincia a diventar giudice d'Israele; in guisa che questi venti anni non possono appartenere nè ad Heli, il quale era morto, nè a Samuele, il quale non era ancor giudice d'Israele. — Decimo difetto in questo calcolo: attribuisce ad Heli ed a Samuele venti anni che non possono per nulla ad essi appartenere.

Supponendo ciò nullameno che questi venti anni appartengano a Samuele, dà gli altri cinque al governo amministrato dai figliuoli di questo profeta. Ma donde vengono questi cinque anni? Non lo dice ancora. Abbiamo fatto osservare che essi gli riescono necessari per riempire il numero dei *quattrocent'ottant'anni* fino alla fondazione del tempio.

Qui il p. Houbigant si ferma sopra ciò che la Volgata dice nel primo libro dei Re, capo VIII, §. 4, che Samuele era vecchio quando comunicò la sua autorità ai figliuoli: *cum senuisset*. Egli stesso ha tradotto naturalmente così; ma qui pretende che avrebbe dovuto tradurre: *cum senesceret*: « Samuele invecchiava; cominciava a diventar vecchio ». Tentiamo di comprendere la ragione di questa distinzione: « ed è, dice egli, che Samuele visse ancora per quasi tutto il regno di Saul ». È un dir molto; d'altronde non si sa in quale età morisse Samuele.

« Non è difficile, prosiegue il p. Houbigant, lo spiegare questa *vecchiaia* di Samuele al tempo in cui diede ai suoi figliuoli la autorità di giudici; giacchè Samuele aveva già governato per circa *venticinque anni* ». Ma non v'ha che un momento che questo interprete comprendeva nei cinque ultimi anni il tempo del governo dei figli di Samuele: *Reliqui anni quinque, ... dum filii Samuelis magistratou gerebant*. Come mai ciò si accorderà?

« Supponendo che Samuele avesse in fatto circa *venticinque anni* di governo quando comunicò la sua autorità a' suoi figliuoli, se ne possono aggiugnere, dice il p. Houbigant, *trentacinque* che egli aveva già vissuto prima della morte di Heli ». Ma ci ha pur detto testè che di questi venticinque anni bisognava darne venti in comune a Samuele e ad Heli: giacchè dando al governo di Heli quarant'anni; di cui venti in comune con Sansone, e venti in comune con Samuele, ne risulterà che Heli non sarà morto che nel ventesimo anno del governo di Samuele; ed ora il p. Houbigant lo suppone morto prima dei venticinque anni del governo di questo profeta. Qui v'ha dunque evidentissimamente un errore di venti anni. Ammettiamo di buon grado che Heli sia morto prima del governo di Samuele; ma allora non bisognerebbe associare Heli con Samuele per venti primi anni dei venticinque di cui qui si tratta. — Undecimo difetto in questo calcolo: varia intorno all'epoca della morte di Heli, togliendole qui venti anni che prima le aveva dati.

Ma donde sono presi questi *trentacinque anni*? Eceolo: il p. Houbigant osserva che « quantunque gli occhi di Heli fossero già oscurati quando Samuele non era ancora che un giovane, forse all'età di *quindici anni*, nulla però vieta che Heli non abbia potuto vivere ancora *venti anni*, e così Samuele avrà potuto avere *trentacinque anni* quando Heli morì. Aggiungetevi i *venticinque anni* del governo di Samuele, e troverete che alla fine di questi venticinque anni egli era *sessagenario*, età in cui si poteva dire che *invecchiava* ». Ben si scorge quanto tutto questo sia arbitrario; ma abbiamo fatto osservare di più, che passarono venti anni tra la morte di Heli ed il tempo in cui Samuele cominciò a diventar giudice di Israele. Se supponiamo col p. Houbigant che Samuele potesse avere *trentacinque anni* allorquando Heli morì, poteva dunque averne *cinquantacinque* quando cominciò a diventar giudice d'Israele. Abbiamo fatto osservare che da questo punto fino al regno di Saule restano sedici anni. Samuele poteva dunque aver settant'anni quando comunicò la sua autorità ai suoi figliuoli poco tempo prima di consacrare Saul: così egli era *vecchio*.

Sulla durata
del regno di
Saul.

Finalmente il p. Houbigant confonde ciò che egli chiama i *venti ultimi anni di Samuele* coi *venti* ai quali ridnee il regno di Saul; « giacchè è manifesto, dice egli, che nei *quarant'anni* di cui parla s. Paolo nel decimoterzo capo degli Atti sono compresi *gli anni di Samuele e di Saule*, come l'osserva benissimo Grozio ». Abbiamo già fatto osservare che in ciò v'ha sì poca evidenza, che comunemente si danno questi *quarant'anni al solo Saule*. Ma il p. Houbigant pretende che secondo la storia sacra non può avvenire che Saul abbia regnato *quarant'anni*. Come lo proverà egli? Eceolo.

« Davide venne consacrato da Samuele allorchando era ancor giovane, forse in età di *quindici anni*; e cominciò a regnare nel *trentesimo anno* della sua vita. Non vi sono adunque in quest'intervallo che *quindici anni* del regno di Saule. Se adunque Saule ha regnato *quarant'anni*, sarebbe d'nopo che avesse regnato già *venticinque anni* prima che Davide fosse consacrato. Ma ove si troveranno questi venticinque anni? Secondo il testo del primo libro dei Re, capo XIII, §. 4, Saul traseurò gli ordini di Samuele nel *secondo*, o tutt'al più nel *terzo anno del suo regno*; e nel §. 13 (bisognava aggiugnere, e 14) si scorge che in questo tempo Samuele dichiara a Saule che Dio ha scelto un re secondo il cuor suo ».

Ma per confessione dello stesso p. Houbigant, questo §. 4, sul quale egli si appoggia, fu guastato dagli amanuensi; vi si legge così nell'ebraico come nella Volgata, che Saule aveva un anno quando cominciò a regnare, e che regnò due anni sopra Israele: *Filius unius anni erat Saul cum regnare coepisset; duobus autem annis regnavit super Israel*. Indarno gl'interpreti si dicervellano per dare di ciò la spiegazione; il p. Houbigant confessa che sulla prima parte di questo versetto è molto meglio il seguire l'antico interprete greco, che si trova negli Hexapli, in cui si legge che Saule aveva trent'anni quando cominciò a regnare: *Filius triginta annorum erat*. E questo è il vero stile degli Ebrei. Si potrebbe eitarne molti esempi; ma un solo basterà. Nel secondo libro dei Re, capo V, §. 4, si legge che Davide aveva trent'anni quando cominciò a regnare, e che regnò *quarant'anni*; quest'è ciò che la Volgata così esprime nello stile degli Ebrei: *Filius*

triginta annorum erat David cum regnare cepisset, et quadraginta annis regnavit. — Anzi nel primo libro, invece di *filius unius anni*, l'ebraico dice *filius anni*; nel secondo libro, invece di *filius triginta annorum*, l'ebraico dice *filius triginta anni*; essendo, come si vide, un frequente ebraismo il congiungere in siffatta guisa il singolare *annus* coi numeri che sono al disotto dei dieci. Così il primo libro conserva in questo passo le vestigia della primitiva lezione; nè vi manca che la sola parola *triginta*. Quanto all'espressione *duobus annis*, che segue, essa sembra essere ancora un avanzo della lezione primitiva, che notava l'intera durata del regno di Saule; giacchè tale è anche lo stile dei quattro libri dei Re, di notare in un solo versetto l'età nella quale il tal principe ha cominciato a regnare, e la intera durata del suo regno. Se ne sceglie un esempio nel testo che abbiamo citato del secondo libro intorno al regno di Davide. Ora Saule regnò certamente più di *due anni*; e per conseguenza l'espressione *duobus annis regnavit in Israel*, è evidentemente un errore dell'amanuense, come quel *filius anni*: l'uno non ha maggiore verisimiglianza dell'altro. S. Paolo, parlando di questi *quarant'anni* che si attribuiscono comunemente al solo Saule, e che il p. Houbigant vorrebbe dividere tra Samuele e Saule, s. Paolo, dico, non poteva aver ricevuto l'idea di questi *quarant'anni* che dal testo istesso che noi abbiamo. Indarno si dirà che quest'idea era in lui nata per tradizione o per rivelazione; non è credibile che la Scrittura, avendo notato la durata del regno di tutti gli altri principi, non abbia notato quella del regno di Saule; e se l'ha notata, non può essere che in questo luogo. Era dunque qui che s. Paolo aveva trovati questi *quarant'anni*; ed essi appartengono al solo regno di Saule: si leggeva qui adunque anche ai tempi di s. Paolo *quaranta* invece di *due*. Questi due numeri hanno potuto essere facilmente confusi dagli amanuensi in lettere numeriche; *beth*, ב, che vale *due*, non è assai differente da *mem*, מ, che vale *quaranta*. È vero che allora essendo il numero più di dieci, bisognerebbe leggere, secondo lo stile degli Ebrei, *anno* invece di *annis*; ma è assai credibile che il copista, il quale invece di *quaranta* ha messo *due*, abbia del pari messo *annis* invece di *anno*, perchè col

piccolo numero *duobus* bisognava mettere *annis*. In una parola, se dei due numeri che compongono questo versetto, il primo, per confessione del p. Houbigant, venne alterato dai copisti, il secondo ha dunque potuto esserlo ugualmente; e tutto cospira a provare che in fatto lo è: donde risulta che il p. Houbigant non può fondare il suo calcolo su questi *duobus annis*. — Duodecimo difetto in questo calcolo: è appoggiato sopra un testo che fu visibilmente alterato dai copisti.

Eppure è su questo rovinoso fondamento che egli solleva il suo edificio; da esso egli parte per provare che Saule non regnò quarant'anni: giacchè nel seguente modo egli ragiona. Saule rassodato nel suo regno, *confirmato regno* (è questa l'espressione della Volgata; il p. Houbigant sa nondimeno che l'ebraico dice più letteralmente, *postquam regnum obtinisset*, avendo preso il governo), Saule, io dico, nei primi anni del suo regno combattè contro gli Amaleciti e gli altri re vicini, ed avendoli vinti, ricevette da Samuele l'ordine di sterminare interamente gli Amaleciti; il che avendo trascurato di fare, Samuele ritirossi da lui, e per ordine di Dio consacrò Davide. Tutto questo è continuato nella storia sacra, e non v'ha nulla di più tra la ritirata di Samuele da Saule, e la consacrazione di Davide fatta dallo stesso Samuele. « Dunque, conchiude il p. Houbigant, non potrebbe darsi che fossero trascorsi *venticinque anni* tra il principio del regno di Saule e la consacrazione di Davide. Quanto a noi, aggiugne egli, diamo a questo intervallo *cinque anni*, ai quali aggiungiamo i *quindici anni* che trascorsero dalla consacrazione di Davide fino alla morte di Saule, il che forma *venti anni* pel regno di Saule ». Ben si scorge quanto tutto ciò sia arbitrario, e quanto mal ferme sieno le fondamenta di questi *due anni* che non possono nulla provare. D'altronde nulla ci obbliga a rinechiudere in questo breve intervallo di cinque anni tutti gli avvenimenti di cui qui si tratta.

Il p. Houbigant impegna a mostrare che sotto il regno stesso di Saule « Samuele continuò ad aver l'autorità di giudice in Israele ». Noi nol neghiamo, e d'altronde ciò è indifferente al calcolo di cui si tratta. Pretende anche che, secondo il testo sacro, « Saule non regnò senza

Samuele che forse uno o due anni dopo la morte dello stesso Samuele ». Non riuscirebbe per avventura così facile il provare che l'intervallo fosse sì corto; ma questo è ancora assai indifferente.

Si tratta ora di vedere come si verificheranno i *trecento anni* che, secondo Jephthe, erano trascorsi dalla conquista del paese degli Amorrei fatta dagli Israeliti fino al tempo in cui cominciò la servitù sotto gli Ammoniti. Il p. Houbigant vuole che si estendano anche fino al principio del governo di Jephthe, dopo diciott'anni di servitù. Osserva egli che, secondo il suo calcolo, quest'intervallo rinchiede 284 anni, che egli crede abbian potuto essere valutati per *trecento*, sia perchè Jephthe, parlando per bocca de' suoi deputati, ha prescritto un numero tondo; sia perchè, come dice l'Usserio, in materia di prescrizione si esagera anzichè diminuire. Il motivo non sarebbe gran fatto puro nè gran fatto degno di Jephthe. Ma il p. Houbigant osserva che questa riflessione è diretta contro il p. Petavio, il quale pretendeva che di fatto vi fossero 325 anni, ridotti da Jephthe a *trecento*, mentre che l'Usserio non ne conta che 265. « Quanto a noi, dice il p. Houbigant, ci avviciniamo di più ai *trecento* ». Ma il Marsham tende ben più allo scopo quando trova in fatto *trecento anni* dalla conquista degli Israeliti non già fino al governo di Jephthe, ma fino al principio della servitù sotto gli Ammoniti: giacchè questo è precisamente ciò di cui si tratta. — Tredicesimo difetto nel calcolo che esaminiamo: non riempie i *trecento anni* notati da Jephthe.

Il p. Houbigant viene finalmente ai *quattrocentocinquanti anni* notati nel tredicesimo capo degli Atti; li prende nel senso del testo greco, e li suppone contati dalla divisione delle terre fino al profeta Samuele. Riconosce però e prova che non è possibile di trovare un così lungo intervallo tra questi due termini. Ne conchiude esservi errore di amanuense; ed invece di preferir la lezione della Volgata, che non suppone altro nel greco che una trasposizione senza cangiar la somma, si unisce a quelli che pretendono doversi cangiar la somma, e che in vece di τετρακοσίαις, *quadringentis*, bisogna leggere τριακοσίαις, *trecentis*. Ma primieramente un'alterazione nel numero è

Sui *trecento*
anni notati da
Jephthe.

Sui *quattro-*
centocinquanti
anni notati da
s. Paolo.

meno verisimile di una semplice trasposizione, quale è supposta dalla Volgata. Inoltre il p. Houbigant pretende che, secondo il suo calcolo, la durata di quest'intervallo sia di *trecentoquarantaquattro anni*, che gli sembrano assai prossimi ai *trecentocinquanta*; ma mettendo qui nel suo calcolo gli anni di Samuele, vi ha posto 27 per 25: ciò che forma un errore di due anni; ed il suo calcolo si trova allora ridotto a *trecentoquarantadue anni*, che si approssimano ancor meno a *trecentocinquanta*. Aggiungete che questi *trecentoquarantadue anni* van soggetti ancora a tutte le difficoltà che abbiamo fatto notare nel calcolo del p. Houbigant relativamente alle diverse somme che contribuiscono a formarlo. Finalmente non è credibile che s. Paolo si sia curato di formare un calcolo così complicato, mentre, come abbiamo osservato, congiungendo insieme l'intervallo di circa *quattrocent'anni* notati nella Genesi dalla nascita di Isacco fino all'uscita dall'Egitto, i *quarant'anni* di viaggio nel deserto, ed anche *alcuni anni* prima della divisione delle terre, ne risultavano con molta naturalezza circa *quattrocentocinquanta'anni* dalla nascita d'Isacco fino alla divisione delle terre. La lezione della Volgata si trova con ciò giustificata, e naturalmente spiegato il testo senza cangiarsi parola di sorta alcuna. Non si tratta che di riconoscere nel greco una semplice trasposizione, che è tanto più manifestamente un errore dell'amanuense, quanto che sostituisce un senso inesplicabile al senso naturale presentato dalla Volgata. Noi ci atteniamo adunque ai *quattrocentocinquanta'anni* del greco presi in senso della Volgata. — Quattordicesimo, ed ultimo difetto nel calcolo che abbiamo discusso: sotto il pretesto di correggere un testo visibilmente alterato nel greco, questo nuovo sistema v'introduce un nuovo errore, invece di preferire la lezione ed il senso della Volgata, che qui non ha bisogno di alcuna correzione.

Ricapitolazione delle precedenti osservazioni sul calcolo del p. Houbigant.

Si riassumano adunque i difetti che crediamo aver trovati nel calcolo del p. Houbigant, e che ci hanno impedito di seguirlo. 1.^o Quest'interprete, per formare il suo calcolo, cangia il testo del libro dei Giudici, capo III, v. 30, mettendovi venti in luogo di ottanta. 2.^o Trascura il testo importante del capo x, v. 8, che toglie tutte le difficoltà. 3.^o Cancella i diciotto anni della servitù sotto

gli Ammoniti, confondendoli con quelli del governo di Jair. 4.° Cancella ngualmente i quarant'anni della servitù sotto i Filistei, confondendoli cogli anni del governo di Sansone e di Heli. 5.° Sembra far uso per ben due volte dei venti anni del governo di Sansone, od almeno non li distingue bastevolmente dai quaranta della servitù. 6.° Sembra che ritardi di troppo i quarant'anni del governo di Heli, facendoli cominciare ove dovrebbero piuttosto finire. 7.° Sembra che anticipi soverchiamente il tempo del governo di Samuele, supponendo che i primi anni della sua magistratura concorrano cogli ultimi del pontificato di Heli. 8.° Ristringa troppo la durata del regno di Saule, riducendo a venti i quarant'anni che ad esso comunemente si sogliono dare. 9.° Mette un intervallo troppo breve tra l'entrata degli Israeliti nella Terra Promessa e la loro prima servitù. 10.° Attribuisce ad Heli ed a Samuele in comune venti anni, che non possono convenire al primo perchè era morto, nè al secondo perchè non era ancor giudice d'Israele. 11.° Varia sull'epoca della morte di Heli, togliendogli in ultimo venti anni che gli aveva prima conceduti. 12.° Si appoggia sopra un testo del primo libro dei Re che fu visibilmente alterato dagli amanuensi nell'epoca e nella durata del regno di Saule. 13.° Non compie i trecento anni notati da Jephthe, nè i quattrocentocinquanta stabiliti da s. Paolo nel libro degli Atti secondo la Volgata. 14.° Volendo correggere questo testo nel greco, vi aggiunge un nuovo errore. È facile il concepire come dopo tutte queste osservazioni noi non possiamo adottare un siffatto calcolo.

Persistiamo adunque nel conservare quello del cavaliere Marsham; e per mostrarne ancor meglio i vantaggi termineremo questa dissertazione con una tavola che esporrà sommariamente questo calcolo.

Osserveremo dunque con Marsham, che i *quattrocentottant'anni* che il testo sacro conta dall'uscita dall'Egitto fino alla fondazione del tempio sono divisi in due intervalli, secondo quel che dice Jephthe quando rappresenta agli Ammoniti che avevano lasciato gli Israeliti in possesso del paese che giaceva all'oriente del Giordano, per *trecento anni*. Gli Israeliti erano entrati in questo paese *quarant'anni* dopo l'uscita dall'Egitto. Bisogna a-

Vantaggi del sistema del cav. Marsham. — Quadro del calcolo degli anni dall'uscita dall'Egitto fino alla fondazione del tempio.

dunque enumerare circa *trecentoquarant'anni* dall'uscita dall'Egitto fino all'irruzione degli Ammoniti ai tempi di Jephthe, e *centoquaranta* da quest'irruzione fino alla fondazione del tempio. Ciò posto, ecco in qual maniera si trovano riempiti i due intervalli.

Calcolo dei 480 anni che scorsero dall'uscita dall'Egitto fino alla fondazione del tempio.

PRIMO INTERVALLO.

	Numero degli anni.
Dall'uscita dei figliuoli d'Israele dall'Egitto fino alla morte di Mosè	40
Pel governo di Giosuè, secondo oa' antica tradizione	37
Tempo di libertà dopo la morte di Giosuè, a un dipresso	32
Durata della servitù sotto Chosaa-Rasathaim	8
Durata della pace procurata da Othoniel	40
Durata della servitù sotto Egloa re di Moab	18
Durata della pace procurata da Aod	80

Nell'intervallo di questa pace di 80 anni
al di là del Giordano si trovano compresi { 1.° La servitù sotto Jabin al di qua del Giordano per 20 anni;
2.° La pace procurata da Debora che ne durò 60.

Durata della servitù sotto i Madianiti al di qua ed al di là del Giordano	7
Durata del governo di Gedeon	40
Durata del governo di Abimelech	5
Durata del governo di Tola	25
Durata del governo di Jair	22

Durata di questo primo intervallo 340 anni

SECONDO INTERVALLO.

Durata della servitù sotto i Filistei al di qua del Giordano	40
Durata del governo di Samuele, a un di presso	16

I. In questi 56 anni sono compresi	{	I. Al di là del Giordano	{	1.° La servitù sotto gli Am-	{	moniti per	18 anni.	
				2.° I governi		successivi di	1 Jephth	6
				di		3 Abesai	7	
						4 Abdon	8	
		II. Al di qua del Giordano -	La giudicatura di Sansone, che cominciò la liberazione terminata da Samuele, ed il cui governo fu di					

II. Nello stesso intervallo spirano i 40 anni del pontificato di Eli, che morì 20 anni prima della liberazione procurata da Samuele.

Durata del regno di Saul	40
Durata del regno di David	40
I quattro primi anni del regno di Salomone	4

Durata di questo secondo intervallo 140 anni

Durata dei due intervalli insieme 480 anni

E ora facile il conoscere la durata dell'intervallo che scorse dall'uscita dall'Egitto fino al principio del regno di Davide. Non si tratta che di togliere da questi quattrocent'ottant'anni i quarant'anni del regno di questo principe, ed i quattro primi di Salomone suo figliuolo, e resteranno *quattrocentotrentasei* anni dall'uscita dall'Egitto fino al regno di Davide. Aggiugnamovi i *quattrocentotrenta* che erano trascorsi dalla vocazione di Abramo fino all'uscita dall'Egitto, ed avremo circa *ottocentosettanta* anni per la durata intera della terza età dalla vocazione di Abramo fino al regno di Davide. Abbiamo veduto che la vocazione di Abramo cade verso l'anno 1920 prima dell'era cristiana volgare; l'uscita dall'Egitto cadrà adunque verso l'anno 1491, ed il regno di Davide verso l'anno 1055.

Conclusione di questa dissertazione. — Durata della terza età da Abramo fino a Davide.



DISSERTAZIONE

SOPRA

LE DIVINITÀ FENICIE

O CHANANEE (*).

Oscurità dell'antica teologia de' Pagani. — Testimonianza di Porfirio e di Sanconiatone sull'antica teologia dei Fenicii.

Tosto che imprendesi a parlare sopra le antiche divinità de' Pagani, dobbiamo aspettarci d'incontrare oscurità, favole ed enigmi: perocchè tutta la loro teologia è fra tenebre involta, e piena d'affettati misteri, nascosti sotto ambigue espressioni, le quali è impossibile di perfettamente sviluppare. Il gusto degli antichi, al dir di Strabone ⁽¹⁾, era di frammischiar dappertutto la favola: la loro istoria, la religione, e anche la filosofia, erano in certo modo favolose; e gli Orientali principalmente furono sì fecondi di finzioni, d'allegorie e di similitudini, che difficilmente si può scervare il vero dal falso nell'esame della lor religione e delle loro divinità.

I Fenicii, di cui or ci accingiamo a spiegare la teologia, ne' tempi andati aveano buoni monumenti della loro storia ⁽²⁾, da' quali si sarebbe potuto prendere molti lumi per l'argomento che noi trattiamo; ma non ce ne restano se non poche notizie in qualche frammento riferito da Giuseppe. Narra Porfirio ⁽³⁾ che Thanut, chiamato *Thot* dagli E-

(*) La sostanza di questa dissertazione è del p. Calmet.

(1) *Strab. lib. x.* Πᾶς δὲ ὁ περὶ τῶν θεῶν λόγος ἀρχαίαις ἐξετάζεσθαι δοξας καὶ μύθους, αἰνιγτομένων τῶν παλαιῶν ὥς εἶχον ἐννοίας φυσικῶς περὶ τῶν πραγμάτων, καὶ προστεθέντων αὐτῶν τοῖς λόγοις τὸν μῦθον ἅπαντα μὲν οὖν τὰ αἰνίγματα λύειν ἐστὶ ἀκριβὲς οὐ βέβαιον. — (2) *Jos. lib. i contra Appion.* — (3) *Apud Euseb., Prepar. lib. i. cap. ult.* Πρώτος τὰ κατὰ τὴν Θεοσεβείαν ἐκ τῆς τῶν χυδαίων ἀπειρίας εἰς ἐπιστημονικὴν ἐμπειρίαν διέταξεν. Ἡ μετὰ γενεὰς πλείστας Θεὸς Σουρμου-ελλὸς Θουρὺ τε (ἡ μετονομασθεῖσα Χούσπερθις), ἀκολουθήσαντες, κεκυρμένην τοῦ Ταχύτου καὶ ἀλληγορίας ἐπισκισμένην τὴν Θεολογίαν ἐφωτίσαν.

gizii, essendo in istima di straordinario sapere tra i Fenicii, imprese di trarre la teologia di sua nazione dalla bassezza in cui trovavasi fra le mani d' nomini ignoranti della feccia del popolo, che sino allora n' erano stati come i depositarii, affine di metterla in maggior credito e più dottamente illustrarla. Molte generazioni dopo Thaaat, il dio *Surmobelo* e una femmina appellata *Thuro*, e cognominata *Chusarte*, la spogliarono delle allegorie sotto le quali Thaaat l' aveva occultata, e la trassero dalla oscurità in cui esso aveala posta. Quel che ne dice Porfirio corrisponde non poco a quanto riferisce Eusebio alquanto avanti, tratto da Sanconiatone ⁽¹⁾, cioè che Thaaat rappresentò gl' iddii sotto parecchie forme ch' esprimevano le diverse lor qualità e i caratteri, vale a dire, in una parola, ch' ei confuse la religione fenicia, facendola uscire dalla sua semplicità e nudità primitiva, per farne un mistero al popolo, e sottrarla alla conoscenza de' semplici. I sette fratelli Cabiri, figli di Sidech, aiutati dal lor fratello Esculapio, scrissero per ordine di Thaaat quel che riguardava questa antica teologia; ma di poi il figlio di Tabione, che è il più antico interprete che conoscesi della religione fenicia, la guastò frammischiandovi allegorie e finzioni prese dalle cose naturali, e così deformata la consegnò ai profeti che celebravano le feste di Bacco e presiedevano alle cerimonie. Desiderando costoro di rierescerne il lustro e la bellezza, moltiplicarono le finzioni, e le tramandarono ai lor successori; avendo poscia i Greci adottata la maggior parte della religione fenicia, superarono di gran lunga gli autori primieri delle favole, ed in tal guisa gittarono tutta la teologia in profundissime tenebre e in un orribile caos.

Sanconiatone da Berito ⁽²⁾, che vivea, per quanto diccsi, avanti la guerra di Troia, avendo in cuore di comporre una storia compinta di quanto riguardava i Fenicii, cercò per ogni parte negli archivii delle città particolari

(1) *Apud Euseb., Præp.* l. 1. c. ult. Ταυτοῦτος τῶν θεῶν ὅψεις Κρόνον τε καὶ Δαγώνος καὶ τῶν λοιπῶν διτύπωσε τοὺς ἱεροὺς τῶν στοιχείων χαρακτήρας. — (2) *Apud eumd.*, l. 1. c. 9. Σαγχωνιάθην, κατὰ τὴν Φοινίκων διάλεκτον, φιλαληθῶς τὴν παλαιὰν ἱστορίαν ἐκ τῶν κατὰ πόλιν ὑπομνημάτων καὶ τῶν ἐν τοῖς ἱεροῖς ἀναγραφῶν συναγαγόν, καὶ συγγράψας. κ. τ. λ. Πολὺ φροντιστικῶς ἐξιμάσσει τὰ Ταυτοῦτος, εἰδὼς ὅτι τῶν ὑφ' ἡλίον γενομένων πρώτος ἐστὶ Ταυτοῦτος ὁ τῶν γραμμάτων τὴν εὕρεσιν ἐπινοήσας, καὶ τῆς τῶν ὑπομνημάτων γραφῆς, κατάρξας κ. τ. λ.

e ne' libri sacri che conservavansi nei templi, tutto quel mai che poteva giovare all' adempimento del suo disegno; e applicossi principalmente a raccogliere tutti gli scritti di Thaan, persuaso che questo grand' uomo fosse stato l' inventor delle lettere, e il primo che avesse dato mano a registrar le Memorie. Aggiunse costui a queste pratiche lo studio dell' istoria degli Ebrei ⁽¹⁾, che apprese ne' monumenti lasciati da Jerombalo sacerdote del dio Jevo. Quest' opera di Sanconiatone, tradotta da Filone da Biblo, vien citata da Porfirio, da cui Eusebio prese molti frammenti, che riferisce ne' suoi libri della Preparazione Evangelica ⁽²⁾. Eceo adunque a che può ridursi questa teologia de' Fenicii riportata da Porfirio.

Santo dell' antica teologia fenicia, secondo Porfirio.

Un' aria oscura e tenebrosa, agitata e piena d' un soffio interiore, col caos oscuro e confuso, sono il principio di tutte le cose. Questo vento o soffio essendosi lasciato accendere dall' amore de' suoi principii, ed essendosi frammischiato con essi, quest' amore o questa unione tutti gli enti produsse. Da questa unione nscì *Moth* o il Loto; dal quale naquero dapprima gli animali senza ragione, poi gli animali ragionevoli, nominati *zophasemin* o contemplatori del cielo. Vennero appresso prodotti il sole, la luna e le stelle. Gli animali capaci d' intendimento si alzarono tutti ad un tratto come colpiti e svegliati da un fulmine, e cominciarono a muoversi, maschi e femmine, sopra la terra e nel mare. Questi primi animali rendettero gli onori divini alle erbe ed alle piante, ed offerirono loro le adorazioni e i sacrificii: non permettendo per anche ai medesimi la misura del loro intendimento il sollevarsi più in alto.

Il vento, chiamato *Colpias* ⁽³⁾, e sua moglie detta *Bau* o la Notte, generarono il *Secolo* e il *Primogenito*, tutti e due mortali; questi ebber per figli la *Stirpe* e la *Generazione*, che abitarono la Fenicia. In una gran siecià al-

(1) *Idem paulo superius*. Συγγονιάθων ειληφώς τὰ υπομνήματα παρὰ Ἱερουβάλου τοῦ ἱερέως θεοῦ τοῦ Ἰεωῦ, etc. — (2) *Idem, Prap. l. 1. c. ult.* Τὴν τῶν ὅλων ἀρχὴν ὑποτίθεται αἶρα ζωώδης καὶ πνευματώδης, ἢ πνοὴν αἶρος ζωώδους, καὶ χάος θολέρον, ἰερθεώδες. Ταῦτα δὲ εἶναι ἀπειρα, καὶ διὰ πολλὴν αἰῶνα μὴ ἔχειν πέρας, etc. — (3) Ἐκ τοῦ Κολπία ἀνέμου καὶ γυναικὸς αὐτοῦ Βάου (τοῦτό τι Νύκτα ἱερμεύειν)· Αἰῶνα καὶ Πρωτόγονον, θυητούς ἀνδρας... Ἐκ τούτων τοῖς γενομένοις κληθῆναι Γένος καὶ Γενεάν, καὶ οἰαῖσθαι τὴν Φοινίκην.

zarono le loro mani verso del sole, che riguardavano come moderatore del cielo, e a cui diedero il nome di *Beelsamen*, vale a dire *Signore de' Cieli*, che è lo stesso che il Giove dei Greci.

Il *Secolo* ed il *Primogenito* ebbero per figli la *Luce*, il *Fuoco* e la *Fiamma*, che erano mortali; e questi furono padri di un numero di giganti, che imposero i nomi loro alle montagne che ad essi servirono di soggiorno, al *Libano*, all'*Antilibano*, al *Casio* e al *Brathio*. Da questi giganti discesero *Memramio* e *Hypsuranio*, le madri dei quali erano donne pubbliche e dissolute. *Hypsuranio* abitò in Tiro, ed ebbe un fratello chiamato *Usoo*, con cui ebbe molte contese. Alzò *Usoo* due colonne⁽¹⁾, l'una al Fuoco e l'altra al Vento, ai quali rendette le sue adorazioni, e offerì loro il sangue degli animali che prendeva alla caccia. Tutti costoro furono poscia onorati come dèi dalla posterità, che consacrò loro bastoni e colonne, e loro assegnò giorni festivi.

Dalla razza d'*Hypsuranio* nacquero, dopo molti secoli, il *Cacciatore* e il *Pesatore*, inventori della pesca e della caccia, ed ebbero due figli, che inventarono il ferro e i diversi suoi usi. Chiamavasi il primo *Chrysos*, ed è il medesimo che *Vulcano*, denominato anche *Diamichio*. Nacquero da Vulcano due altri uomini: uno detto l'*Artigiano*, e l'altro il *Terrestre*, uscito dalla terra, o nato nel paese, ma di madre incerta⁽²⁾. Questi ebbero due figliuoli: l'uno appellato⁽³⁾ il *Campo*, e l'altro il *Lavoratore*. Dedicossi a costui una statua e un tempio portatile, tirato dagli animali. Vennero parimente chiamati *Vagabondi* e *Titani*, e furono i genitori del *Vendicatore* e del *Mago*, che inventarono l'uso delle case campestri e delle mandrie. *Misor* e *Sidic* (vale a dire, *Colui che è facile a sciogliere*, e il *Gineto*) procedettero da costoro, e ritrovarono l'uso del sale.

Misor ebbe per figli *Thaauth*, chiamato dagli Egizii *Thoth*, dagli Alessandrini *Thoyt*, e dai Greci *Mercurio*. *Sidic* ge-

(1) Ἀνιστάσθαι δὲ δύο στῆλας ὑπὲρ τε καὶ ὑπερῷατι, καὶ προσκυνῆσαι, ἅμα τε σπίνουσαν αὐταῖς ἐξ ὧν ἤγρευε θηρίων. — (2) Κληθεῖσθαι δὲ αὐτῶν τὸν μὲν Τεγγίτην, τοῦ δὲ Γῆ'ων-Λύτοχθονα. — (3) Ὡς ὁ μὲν Ἀγρός ἐκαλεῖτο, ὁ δὲ Ἀγροῦρος ἢ Ἀγρότης οὗ καὶ ἔσθονον εἶναι μάλα σιθάσμιον, καὶ ναὸν ζυγοφορούμενον ἐν φοινίκῃ... Οὗτοι δὲ καὶ Ἀηλῆται καὶ Τιτάνες καλεῖσθαι. Ἀπὸ τούτων γενέσθαι Ἀμύμονα καὶ Νάρον.

nerò i *Cabiri*, o i *Coribanti*, o i *Dioscori*, cioè Castore e Polluce. Naequero nel lor tempo *Elione*, vale a dire l'Altissimo, e sua moglie *Bernuth*, ch' ebbero per figlio il *Cielo* e per figliuola la *Terra*. La bellezza di questi due bambini fece sì che s' imposero i loro nomi al cielo che noi vediamo, e alla terra che è il nostro soggiorno. Il *Cielo*, avendo preso possesso del regno d' *Elione* suo padre, sposò la *Terra* sua sorella, ed ebbero quattro figli, che sono *Ilo* o Saturno, *Bethylo*, *Dagone*, o il Dio del frumento⁽¹⁾, e *Atlante*. Ebbe il *Cielo* altresì molti altri figli da donne diverse; la qual cosa cagionò tanta gelosia alla *Terra* sua sposa, che l' abbandonò dopo essersi sfogata con dirgli mille vituperii ed ingiurie.

Saturno essendo cresciuto in età s' accinse a vendicare l' onore della sua genitrice, e dichiarò la guerra al *Cielo* suo padre, aiutato da *Mercurio Trimegisto* suo segretario. Ebbe Saturno *Proserpina* e *Minerva*; ma la prima morì avanti d' essere maritata. Nella guerra che fece a suo padre prese una delle sue concubine, che diede al suo fratello *Dagone*, gravida per opera del *Cielo*; la quale di lì a non molto partorì *Demarcone*. Avendo Saturno concepito qualche sospetto contro *Atlante* suo fratello, l' arrestò, e miselo profondamente sotterra. I compagni d' *Ilo* o di Saturno furono cognominati *Elohim*, come chi dicesse gl' *Ilii* o i Saturniani. Rivolse questo dio l' armi sue e lo sdegnò contro la sua propria famiglia, e scannò colle proprie mani il suo figliuolo *Sadid*, ed a sua figlia recise la testa.

Il *Cielo* in questo mentre era in esilio, e non davagli l' animo di comparire alla presenza di Saturno. Mandò bensì tre delle sue figlie, *Astarte*, *Rhea* e *Dione*, per ucciderlo a tradimento; ma Saturno seppe sì ben guadagnare queste tre sorelle, che le ritenne e le sposò. Sdegnato il *Cielo* di quest' oltraggio, l' attaccò a fronte scoperta, e mandò il *Destino* e la *Bellezza* co' suoi alleati per fargli guerra. Saturno questi pur guadagnò, e li ritenne. Ebbe poseia d' *Astarte* sette figlie, che chiamò *Titanidi* o *Diane*, e due figli, il *Desiderio* e l' *Amore*⁽²⁾; da *Rhea* ebbe sette figliuoli, l' ultimo de' quali venne, allorchè nacque, annoverato tra gli dèi; e *Dione* gli diede alcune figliuole.

(1) ...Δαγών, ὅς ἐστι σιτών. E poco dopo: Ὁ δὲ Δαγών, ἐπειδὴ εὗρε σίτον καὶ ἄροτρον, ἐκλήθη Ζεὺς Ἀρότριος. — (2) Ἀρμένες δύο, Πόθος καὶ Ἔρως.

Sidic o il Giusto sposò una delle Titanidi, ed ebbe *Esculapio*. Ebbe eziandio Saturno altri figliuoli: cioè, *Saturno*, *Giove*, *Belo* e *Apollo*, e, poco dopo, *Ponto*, *Tifone* e *Nereo*. *Ponto* fu padre di *Sidone*. *Damaroone* ebbe per figlio *Melicarte*, cioè *Ercole*. Avendo Saturno fatto cadere il *Cielo* suo padre in un agguato, preselo e il fece eunuco. Nel tempo medesimo che possedeva Saturno l'imperio del *Cielo* suo genitore, videsi parimente regnare la regina *Astarte*, *Giove*, *Demaroone*, e il re degli dèi *Adod*. *Astarte* è, secondo i Fenicii, la stessa che *Venere*⁽¹⁾, la qual prese per distintivo della sua real dignità una testa di toro colle sue corna. Ecco l'idea che ci dà Sanconiatone dell'origine del mondo e della fenicia teologia.

Se questo scrittore fosse un testimonio su cui si potesse fare qualche fondamento, noi avremmo poco d'aggiungere a quanto ei dice; ma la sua autorità è talmente a' nostri di sereditata, che la maggior parte degli eruditi non lo riguarda più che come un autore finto da Porfirio, il quale, nemico del nome cristiano, ereditò con questo mezzo indebolire l'autorità de' libri santi degli Ebrei, e per conseguenza portare un colpo mortale alla religione di Gesù Cristo, con dare a dividere che Abramo altri non era che Saturno, e che l'istoria de' patriarchi e il racconto della creazione del mondo erano tratti da' Fenicii. Osservasi agevolmente in questo sistema il caos, il *Bohu*, di cui parla Mosè⁽²⁾, *הוהו הוהו הוהו*; lo spirito che si muove sopra le acque⁽³⁾; gli animali, tanto i ragionevoli quanto quelli privi di ragione, animati dal tuono che risvegliarli come da un profondo sonno⁽⁴⁾, e che dinota la parola onnipotente del Creatore.

Il vento, nomato *Colpias*, è pure verisimilmente il *Fiat* dell'Onnipotente. *קל פה*, *Col-piah*, in ebreo significa la parola della sua bocca. Il primogenito è *Adamo*, tratto dal fango della terra, animato dal fiato del Creatore⁽⁵⁾. Il Dio del cielo, *Beel-Samim*, è il Signore e il Creatore

Osservazioni
sulla detta an-
tica teologia
fenicia riferi-
ta da Porfirio.

(1) Ἡ δὲ Ἀστάρτη ἐπέθηκε τῇ ἰδίᾳ μετὰ τῆς βασιλείας παροῦσιν, καὶ τὴν ἀπὸ τῆς Ἀστάρτης φοινίκης τὴν Ἀφροδίτην εἶναι λέγουσι. — (2) Gen. 1. 2. — (3) Ibid. — (4) Πρὸς τὸν πάταγον τῶν βροντῶν τὰ προγεγραμμένα νοερά ζῶα ἐγρηγόρησιν. Euseb., Præp. l. 1. c. ult. — (5) Gen. 1. 7.

dell' universo, che il primo uomo adorò immediatamente dopo la sua formazione. I giganti sono noti nella Scrittura, e i più famosi vissero avanti il diluvio. *Memranio* è lo stesso che *Nembrod*, e *Hypsuranio* suo fratello rappresenta gli altri fabbricatori di Babele, che l' uno all' altro si dissero: *Facciamoci una torre di cui la cima arrivi fino al cielo*⁽¹⁾. Quegli che viene elevato sopra del cielo, è a un di presso la spiegazione della voce greca *Hypsuranius*.

Il *Cacciatore* e il *Pescatore* sono probabilmente i fondatori di *Sidone*, significando questa voce in fenicio la pesca e la caccia. Il *Lavoratore* è Noè, che cominciò a coltivare la terra⁽²⁾. Il *Vendicatore* e il *Mago* sono *Amone* e *Moab*. *Amunos* in greco significa un vendicatore, e *Moab* può importare in ebreo un mago⁽³⁾. Gli *Ammoniti* e i *Moabiti* s' occupavano molto a pascolare le mandrie⁽⁴⁾.

Misor è patentemente lo stesso che *Mezor*, il padre dei *Mizraim* o degli Egizii. *Sidic* in fenicio vuol dire la giustizia. *Apollodoro*⁽⁵⁾ ci fa sapere che *Cinira* re assirio ebbe per figliuolo *Ossipore* e *Adone*, e per figlie *Oxsedie*, *Laogore* e *Bræcia*, in cui osservasi *Sedic* e *Berith* o *Be-ruth*, moglie d' *Elione*, il quale è il Dio altissimo, conosciuto sotto questo medesimo nome anche nella Scrittura. *Berith* significa alleanza; e nel libro dei Giudici⁽⁶⁾ vien fatta menzione di *Baal-Berith*. *Ilo*, che è lo stesso che *Abramo*, fu figliuolo d' *Elione*. È cosa evidente che tutto questo è stato copiato dalla vera istoria del popolo di Dio, e che Porfirio studiò unicamente di mascherare la verità, per far attribuire ai Fenicii e al paganesimo quel che gli Ebrei e i Cristiani intendevano de' più santi patriarchi. Dimostrasi altrove la falsità di quanto costui dice di *Dagone*⁽⁷⁾. *Sedich* o *Sedech* è copiato sopra il *Melchisedech* di Mosè.

Quello che ci vien raccontato del Cielo e della Terra, padre e madre degli dèi e degli uomini, è tratto dagli autori profani della storia favolosa e della teogonia⁽⁸⁾. *Prin-*

(1) Gen. xi. 4. — (2) Id. ix. 20. — (3) Ἀμυνός. Hebr. מִצְרַיִם. Di מִצְרַיִם, o מִצְרַיִם, un mago, può farsi מִצְרַיִם, Moab. — (4) 4. Reg. iii. 4. — (5) Apollodor. lib. iii. c. 13. — (6) Judic. ix. 4. — (7) Ved. la Dissertazione sulle divinità de' Filistei, relativa ai primi due libri dei Re. — (8) Vide Apollodor. lib. 1. c. 1. Biblioth. Οὐρανὸς πρῶτος τοῦ παντός ἐκκρίσσει τοὺς κοσμοῦ Γῆμας δὲ γῆν ἐκκρίνει πρῶτος τοὺς ἐκτὸς χεῖρας, Βριάριον, Γύγην, Κοίον.

cipes Dei, Caelus et Terra, dice Varroue⁽¹⁾. La circoncisione che prese Ahramo, e il sacrificio che volle fare d'Isacco suo figliuolo, sono nascosti sotto quello che dice la favola della mutilazione d'*Ilus* o Saturno, e sotto il racconto della morte ch'ei diede a *Jeud* unico suo figliuolo, ch'avea avuto dalla ninfa Anobreth⁽²⁾.

L'autore immaginato da Porfirio dice che Saturno venne chiamato *Israel* dai Fenicii; ma confonde Ahramo con Giacobbe; e non sa quel che si dica allorchè s'avanza a dire che venne imposto il nome d'*Elohim* agli alleati di d'*El* o *Ilus* o *Israel*, per dinotare la loro unione. Gli Ebrei appellavano *Elohim* il vero Dio, e di frequente ancora gli Angioli e i principi, o i magistrati. I *bethyli*, di cui si attribuisce a Saturno l'invenzione, sono parimente un furto fatto da Porfirio alla sacra storia, la quale ci fa sapere che andando Giacobbe nella Mesopotamia elevò a *Bethel* una pietra. Noi adunque abbandoniamo tutta questa teologia come un'invenzione di Porfirio, e andiamo a cercare nella Scrittura e appresso accertati scrittori quali fossero le fenicie divinità.

La prima osservazione che intorno alle deità fenicie ci porge la Scrittura si è ch'erano le stesse che gli antichi iddii de' Chananici e degli Amorrei, esterminati già dal Signore sotto gli occhi del suo popolo. Il culto di siffatte divinità consisteva in tutte quelle orribili oscenità rimproverate con tanta veemenza dalla Scrittura agli antichi abitatori della terra di Chanaan: « *E (Achab) diventò abominevole a segno, che andava dietro agli idoli fatti dagli Amorrei, i quali il Signore aveva distrutti all'arrivo dei figliuoli d'Israele* ⁽³⁾. Ed egli (Manasse) fece il male dinanzi al Signore, imitando le abbominazioni delle genti distrutte dal Signore all'arrivo de' figliuoli d'Israele ⁽⁴⁾. I principali di questi dèi erano *Baal*, *Astaroth*, la mitizia del cielo, le costellazioni o *Mazeloth*, *Adone* o *Thammuz*. La Scrittura non ne nomina altri; ma le storie ci ragguagliano che i Fenicii adoravano ancora Giove, Apollo, e principalmente Ercole.

Osservazione che ci offre la Scrittura intorno alle divinità fenicie in generale.

(1) *Varro de Lingua Lat. Vnde et Ennius apud Lact. de falsa Relig. l. 1. c. 13.* — (2) *P. Euseb., Prep. l. 1. c. ult.* — (3) *5. Reg. xxi. 26.* — (4) *2. Par. xxxiii. 2.*

Qual è il dio Baal di cui si parla così di frequente nella Scrittura? Suoi caratteri distintivi.

È *Baal* un nome generico che s' appropria a tutte le pagane divinità dei popoli che servivansi delle lingue ebraica, caldea, siriana o fenicia. Tutti cotesti linguaggi erano originalmente, e quanto alla sostanza, nei tempi andati gli stessi: laonde dicesi *Baal-sephon*, *Baal-Berith*, *Baal-gad*, *Baal* dio dei Moabiti (1), *Belo* dio dei Caldei, *Beel-phegor*, *Beel-zebub*; e così degli altri. Ma in Israele nomavasi *Baal*, per eccellenza, la prima e la più grande delle pagane divinità che si adoravano in quel paese: non conoscendosi che con questo nome i falsi dèi ai quali sotto i giudici e poi sotto i re si abbandonarono gli Ebrei (2). I principali contrassegni che possono portarci alla distinta cognizione di questo falso iddio sono, 1.º ch'era stato adorato per innanzi dai Chananei, 2.º che offerivanseglì vittime umane, 3.º che ergevasi i suoi altari sopra le colline e sopra i terrazzi delle case.

È superfluo di trattenersi a provare che *Baal* fosse l' antica divinità de' popoli chananei, avendosene mille prove nella Scrittura; la cosa non è punto dubbiosa. Geremia, confrontato col quarto libro dei Re e con altri diversi luoghi della Scrittura, mostra che si offerivano a questo dio vittime umane. *E alzarono a Baal gli altari, che sono nella valle del figliuolo di Ennom per consacrarvi a Moloch i figli suoi e le figlie*, dice Geremia (3). E altrove: *Ed hanno fabbricato altare a Baal per bruciare nel fuoco i loro figli in olocausto a Baal* (4). Leggesi nel quarto libro dei Re: *E (i figliuoli d' Israele) adorarono tutta la milizia del cielo, e rendettero onore a Baal; e consacrarono i lor figliuoli e le figlie per mezzo del fuoco* (5). Le impurità degli adoratori di *Baal* e d' *Astaroth* sono dimostrate da parecchi luoghi della Scrittura, la quale ci dice che si videro uomini e donne consacrate a vituperosi commerci in onore delle false divinità: *Effeminati fuerunt in terra* (6). Finalmente Israele adorava sulle colline i falsi dèi: *Edificaverunt sibi aras et statuas et lucos super omnem collem excelsum et subter omnem arborem frondosam*. (7).

(1) Num. xxii. 41. — (2) *Judic.* ii. 11; iii. 7; vi. 25 et seqq.; viii. 33; 3. Reg. xvi. 31; xviii. 21, 22; xxii. 54; et passim. — (3) *Jer.* xxxii. 35. — (4) *Id.* xix. 5. — (5) 4. Reg. xvii. 16. — (6) 3. Reg. xiv. 24; xv. 12; xxii. 47; 4. Reg. xxiii. 7; *Os.* iv. 14. — (7) 3. Reg. xiv. 23.

Ragiona Sofonia⁽¹⁾ distintamente degli altari elevati sopra i terrazzi delle case: *Sperderò da questo luogo*, dice il Signore, *gli avanzi di Baal, e i nomi dei portinai e de' sacerdoti, e quelli che adorano sui solai la milizia del cielo.* Parla Geremia dell'istesso costume⁽²⁾; e Giosia demolì gli altari e abbattè le statue di Baal e di tutta la celeste milizia che s'adoravano sopra i colli e sopra i tetti delle case⁽³⁾. Vediamo ora qual siasi la divinità a cui tutti questi contrassegni si addicono.

Cade in acconcio d'osservare a prima giunta che la teologia antica degli Orientali, e in particolare dei Fenicii, era diversissima da quella de' Greci, che ci è più cognita e più famigliare. Voler trovare nella Fenicia le deità medesime che in Atene è un cercar d'ingannarsi, e confondere cose del tutto diverse; e uno dei più gran fonti d'errori in questo genere di studio è la debolezza ch'ebbero i Greci di volere imporre a tutti gli dèi delle altre nazioni nomi tratti dalla loro teologia. Dopo le conquiste d'Alessandro Magno fecero essi accettar dappertutto la lor religione, o almeno obbligarono i popoli a dare alle antiche loro divinità nomi novelli, e adorarle con nuovi riti. Vollerò veder dappertutto il loro Giove, Saturno, Apollo, Marte, Diana, Mercurio. La menoma somiglianza nella vita, nei nomi, nella figura delle statue, o nelle lor proprietà, bastò per dire che un tal dio, fenicio, per esempio, era Saturno, Giove, o Apollo: come se tutti gli dèi fossero usciti dalla Grecia, o che tutte le nazioni si fossero unite di concerto ne' medesimi sentimenti intorno alla religione.

Queste pagane divinità erano uomini del tutto diversi gli uni dagli altri. La religion de' Persiani, quella degli Egizii e quella de' Fenicii avevano anticamente tra di loro pochissima somiglianza. Riconosce Erodoto⁽⁴⁾ che i nomi della maggior parte degli dèi vennero dall'Egitto nella Grecia; ma quando trattasi di porre a paragone gli iddii de' Greci con quei d'Egitto, ei più non ci trova il suo conto⁽⁵⁾. Quindi qualora noi esaminiamo qui qual sia il Baal fenicio, non dobbiamo portarci a cercare le proprietà sue nel Saturno de' Greci, o nel loro Apollo, ovvero

Non è tra i Greci che cercar debbasi il dio Baal dei Fenicii.

(1) *Sophon.* 1. 4. 5. — (2) *Jer.* XIX. 13. — (3) 4. *Reg.* XXIII. 4. 5. 8. 12. — (4) *Herod.* l. 2. cc. 4 et 50. — (5) *Ibid.* cc. 144. 145. 146.

nel Giove loro: lo compareremo bensì noi solamente con le altre divinità degli Orientali, popoli alla Fenicia vicini, retrocedendo ancora, quanto ci sarà possibile, sino al tempo che precedette il dominio de' Greci in quel paese.

Molti credono che il Baal dei Fenicii sia lo stesso che il Moloch degli Ammoniti e il Saturno dei Cartaginesi.

Crederono non pochi che il Baal fenicio fosse lo stesso che il Moloch degli Ammoniti e il Saturno dei Cartaginesi. Il principal fondamento di tale opinione è il costume d'offerire vittime umane a tutte queste tre divinità. Noi mostrammo di sopra che si facevan passar per il fuoco i fanciulli a onore di Baal; la qual cosa rimprovera la Scrittura agli antichi Chananee, de' quali i Fenicii erano i rimasugli: *Nè siavi tra voi chi per purificare il figliuolo o la figlia, li faccia passare pel fuoco, imperocchè a causa di queste scelleraggini egli (il Signore) sterminerà quelle genti nel tuo ingresso* (1). Acaz se' passare suo figlio pel fuoco, secondo l'idolatria delle nazioni le quali furono distrutte dal Signore all'arrivo de' figliuoli d'Israele (2). Imitò Manasse la di lui empietà (3). I re delle dieci tribù furono ancora più affezionati a queste false divinità, e all'empio e crudele lor culto (4). Afferma Porfirio (5) che i Fenicii in tutte le loro pubbliche sventure, o di guerra o di peste, o di siccità avevano in costume di sacrificare a Saturno quello dei loro amici che dalla sorte fosse distinto. Vedesi quest'uso medesimo nell'isola di Creta, ove i Cureti immolavano gli uomini a Saturno (6), e nell'isola di Rodi, e in Cartagine, che era una colonia de' Fenicii.

Era quest'uso ne' tempi andati tanto comune, che non trovavasi quasi verun paese ove non venisse osservato (7). Racconta Diodoro che, alquanto dopo la morte d'Alessandro Magno, essendo i Cartaginesi assediati da Agatocle re di Sicilia, credettero che il lor dio Saturno fosse contro di essi sdegnato, perchè, laddove in addietro a lui sacrificavansi i figli de' più ragguardevoli della città, che

(1) *Levit. xviii. 21. 27. 28; Dent. xviii. 10. 12.* — (2) *4. Reg. xvi. 3.* — (3) *Id. xxi. 2. 6.* — (4) *Id. xvii. 17.* — (5) *Porphy. apud Euseb., Prep. lib. iv. cap. 16. Φοινίκης δὲ ἐν ταῖς μεγάλαις συμφοραῖς ἢ πολέμων, ἢ λοιμῶν, ἢ σύγχμῶν, ἔθνον τῶν φιλότατον τινα ἐπιτεφρίζοντες κρένουν.* — (6) *Istrus apud Porphy. Ibid. apud Euseb.* — (7) Ved. tutto il cap. xvi. del quarto libro della *Preparazione evangelica* d'Eusebio, ove cita Porfirio, s. Clemente Alessandrino, Dionigi d'Alicarnasso, Diodoro di Sicilia.

si tiravano a sorte, da qualche tempo non se gli offrivano più che alcuni miserabili fanciulli comprati a vil prezzo. Per calmare la collera di quell' inumana divinità, e per riparare il fallo commesso, si affrettarono di scegliere a sorte duecento fanciulli d' illustri famiglie, che barbaramente scannarono a Saturno; e oltre a questi, circa trecento altri che s' offerirono da lor medesimi, come rei d' aver violata l' antica religione. Agatoele frenò sì orribile inumanità, ma non potè sradicar dal cuore d' un popolo superstizioso una così inveterata superstizione. Ci fa saper Tertulliano⁽¹⁾ che l' uso d' immolare gli uomini in Cartagine non rimase abolito che sotto il regno di Tiberio. Ecco quel che diceasi per dimostrare che Baal e il Saturno fenicio sono una medesima divinità.

Pretendono altri⁽²⁾ essere Baal l' Ercole fenicio. La Scrittura non parla mai seguatamente d' Ercole nei libri dell' Antico Testamento scritti in ebreo; e solo ne fa menzione nei libri de' Maccabei⁽³⁾, nei quali racconta che Giasone mandò con dell' argento alcuni Ehrei del suo partito a Tiro, per offerirvi ad Ercole de' sacrificii. Ma gli autori profani molto millantano l' Ercole fenicio. Menandro d' Efeso, citato da Giuseppe⁽⁴⁾, narra che « Iram, re di Tiro e amico di Salomone, dedicò templi (o boschi sacri) a Ercole e ad Astarte »: unendo Ercole ad Astarte in quella guisa che la Scrittura unisce Baal ad Astaroth. Allorquando Alessandro Magno scese a vedere dianzi a Tiro, non mostrò maggior voglia quanto di vedere il tempio d' Ercole e di sacrificarvi. Nel tempo che la città era assediata, Apollo avendo manifestato in sogno ad alcuni che da quella voleva ritirarsi, i Tirii lo legarono alla sua base con cateue d' oro, attaccandone all' altare d' Ercole l' estremità, a fine che questi, come difensore e custode della loro città, lo ritenesse⁽⁵⁾.

I Cartaginesi tennero sempre l' Ercole tirio come la principale divinità dei loro antenati. Mandavangli ogni anno a Tiro la decima di tutte le loro entrate; e vedendosi un

Alcuni pretendono Baal non essere altro che l' Ercole fenicio.

(1) *Apolog.* 2. — (2) *Vide Fuller., Miscell.* c. 7. — (3) 2. *Mach.* iv. 19. 20. — (4) *Contra Appion.* lib. 1. Καθελών τε τὰ ἀρχαία ἱερὰ, καινούς ναοὺς ἐικοδόμησε τότε τοῦ Ἡρακλέους καὶ τῆς Ἀστάρτης τῆμινος ἀνιστρίψαι. — (5) *Vide Curt.* lib. iv, *Diod. Sicul., Plut. in Alexand.*

giorno assediati nella loro città, e credendo che i loro dèi fossero sdegnati contro di essi, fecero portare a Tiro magnifici doni ad Ercole, e per placarlo gli deputarono ancora per ambasciatori altre divinità, traendo le loro nicchie d'oro fuori dei templi⁽¹⁾. Attesta finalmente Plinio che i Cartaginesi sacrificavano ad Ercole ciascun anno un uomo: *Ad Herculem Pœni omnibus annis humana sacrificaverunt victima*⁽²⁾. Parla Luciano⁽³⁾ del tempio d'Ercole di Tiro e di quello d'Astarte di Sidone come dei più celebri di quei paesi. Ebbe Erodoto⁽⁴⁾ la curiosità di veder quello d'Ercole tirio, che passava per antichissimo, e v'osservò due colonne, l'una d'oro e l'altra di smeraldo. I sacerdoti di questo dio asserivano che il tempio era fabbricato da duemila e trecento anni. Non rappresentavasi l'Ercole fenicio, come quello dei Greci, con la clava e la pelle di leone⁽⁵⁾, ma bensì come un vecchio piloto mezzo calvo e tutto abbronzato dal sole.

Mirasi in Vaillant⁽⁶⁾ un'antica medaglia fenicia, che verisimilmente rappresenta un Ercole con una torre in capo, una veste lunga e cinta; ha parimente la barba, e tiene colla mano sinistra un tridente. Era l'Ercole fenicio un dio marino che aveva insegnato a que' popoli la navigazione, e di qui è che a lui rendevansi onori sì grandi in tutte le colonie marittime che traevano la loro origine dalla Fenicia, come Cartagine, Gades e Tartesso. L'alto concetto che d'Ercole avevano i Fenicii, l'antichità del suo culto e de' suoi adoratori, le vittime umane che talvolta a lui s'offerivano, potrebbero persuadere esser costui il divisato dalla Scrittura sotto il nome di *Baal* o di Signore: imperocchè qual verisimiglianza che essa non abbia mai parlato d'una sì antica divinità e tanto celebre in quel paese? Ercole veniva considerato come il re di Tiro, di dove gli deriva il nome di *Me-*

(1) *Diod. Sicul. l. xx.* Νομίσαντες μάστιγα μολύνειν αὐτοῖς τὸν Ἡρακλέα τῶν παρὰ τοῖς ἀποίκους χρημάτων πλῆθος, καὶ τῶν πολυτελειστάτων ἀναθημάτων ἐπέμψαν εἰς τὴν Τυρόν οὐκ ὀλίγα ἀποικισθέντες γὰρ ἐκ ταύτης εἰσθείσαν ἐν τοῖς ἔμπροσθεν χρόνοις δεκάτην ἀποστέλλειν τῷ θεῷ πάντων τῶν εἰς πρόσδοον-πιπτόντων... Ἐπεμψαν δὲ καὶ τοὺς ἐκ τῶν ἱερῶν χρυσοὺς ναυοὺς τοῖς ἀφειδύμασι πρὸς τὴν ἱκεσίαν. — (2) *Plin. xxxvi. c. 5.* — (3) *Lucian., de dea Syr.* — (4) *Herod. l. ii. c. 44.* — (5) *Strab. lib. xv.* — (6) *Hist. Reg. Syr. p. 352.*

licerta o *Melec-Kirtha*, Re-della-Città, e quello di *Malec*, semplicemente Re, che ad esso davano gli abitatori d'Amathus in Cipro.

Ma la più comune opinione è quella che a noi sembra più accertata sì è che i Fenicii e i Chananei adorassero il sole sotto il nome di *Baal*, e la luna sotto quello d'*Astarte*. Ecco le ragioni che ci determinano a seguire questo sentimento a preferenza degli altri: sempre dediti gli Orientali ed affezionati al culto degli astri, il sole e la luna furono in ogni tempo i principali oggetti delle loro adorazioni; niuna divinità ebbe mai un regno più ampio nè un culto più generale. « I primi abitatori della Grecia, scrive Platone, non avevano altre divinità se non quelle che sono anche tuttora adorate dalla maggior parte de' popoli barbari, vale a dire il sole, la luna, la terra, gli astri ed il cielo ⁽¹⁾ ». Uncendo la Scrittura sempre, o quasi sempre, Baal, Astarte e la milizia del cielo, non è egli credibilissimo ch' ella parli giusta l'opinione degl' idolatri, che riguardavano il sole e la luna come il re e la regina degli astri o delle armate celesti? A cagione d' esempio, dopo aver detto ⁽²⁾ che Manasse adorò Baal, soggiugne che piantò de' boschetti, e che adorò tutta l'armata del cielo; e alquanto dopo, che alzò altari a tutta l'armata celeste nell'atrio del tempio.

Giosia, successor di Manasse, volendo por riparo al male che quel principe aveva fatto in Giuda, fece dar morte ai sacerdoti degl' idoli che bruciavano gl' incensi a Baal, (ovvero) al sole, alla luna, ai pianeti e a tutta la milizia del cielo ⁽³⁾, השבית את המסקדים לבעל לשמש, לירח ולמדות ולכל צבא השמים. Comandò che si gettassero fuori del tempio tutti i vasi che erano stati fatti per servizio di Baal, di Asera e della milizia del cielo ⁽⁴⁾. כל הכלים העשויים לבעל ולאשרה ולכל צבא השמים. Il prefato principe tolse via parimente i cavalli consacrati al sole da' re di Giuda all' ingresso del tempio del Signore, e i cocchi del sole li diede alle fiamme ⁽⁵⁾. Condanna

L'opinione la più comune e che sembra la meglio fondata si è che i Fenicii adorassero il sole sotto il nome di Baal.

(1) In *Cratylo*. φαίνονται μοι οἱ πρῶτοι τῶν ἀνθρώπων περὶ τὴν Ἑλλάδα τούτους μόνους θεοὺς ἡγείσθαι ὥστερ νῦν πολλοὶ τῶν βαρβάρων, ἡλίον καὶ σελήνην καὶ γῆν καὶ ἀστρα καὶ οὐρανόν. — (2) 2. *Par.* xxxiii. 3. 5. — (3) 4. *Reg.* xxiii. 5. — (4) *Ibid.* γ. 4. — (5) *Ibid.* γ. 11.

Mosè alla morte coloro che vorranno impegnare il popolo a servire agli *dèi stranieri*, il sole, la luna e tutta la milizia del cielo⁽¹⁾. Tutto questo sembra dimostrativo per dare a dividere che Baal era lo stesso che il sole; ma la natura e le circostanze del suo culto lo provano ancora in più evidente maniera.

Era una massima della religion de' Pagani che bisognava, per quanto fosse possibile, ergere gli altari e le statue del sole e rendergli le adorazioni in luoghi aperti e sopra colline: laonde gli Ebrei avevano alzati gli altari di Baal sopra le più famose e più alte montagne del lor paese; ed ogganno ne innalzava in privato per sua divozione sopra i tetti, o sopra il terrazzo della propria abitazione. Siccome il tempio del Signore stava sopra una eminenza, e fabbricato era allo scoperto, alenni iniqui re ne profanarono la santità, collocandovi gl' idoli di Baal; e ciò specialmente osservasi di Manasse⁽²⁾. Minaccia Geremia⁽³⁾ a quei di Giuda la venuta de' Caldei, che demoliranno le case sopra il tetto delle quali sacrificavano a Baal. Atterrò Giosia⁽⁴⁾ gli altari eretti da Acaz a questa falsa divinità sopra il tetto del suo palagio. I templi e gli altari di Baal erano per ordinario vicini a consacrate foreste⁽⁵⁾. I boschetti erano principalmente dedicati ad Astarte, la dea de' boschi, cioè alla luna, dea inseparabile da Baal, che richiedeva l'ombra e l'oscurità delle foreste ne' suoi misteri, come quei del sole volevano piena luce e il meriggio. Si commettevano entro que' boschi quelle infami abbominazioni e turpitudini agli Ebrei di continuo rimproverate dalla Scrittura. Giuda e Israele erano tutti seminati di siffatti boschi d'alto fusto; e per dimostrarne la moltitudine, servesi ordinariamente la Scrittura della seguente espressione: « Offeriva il popolo gl' incensi sopra tutte le eminenze, sovra tutte le colline, e » all'ombra d'ogni albero verdeggianti »; *Immolabat victimas et adolebat incensum in excelsis et in collibus et sub omni ligno frondoso*⁽⁶⁾.

(1) *Dent.* xvii. 3. — (2) *4. Reg.* xxi. 5; *Jerem.* xxxii. 34. — (3) *Id.* xxxii. 29. — (4) *4. Reg.* xxiii. 12. « *Altaria quoque quae erant super tecta cornuaculi Achaz quae fecerant reges Juda* » (Abt.: « *Altaria quoque quae erant super tecta cornuaculi quae fecerant Achaz rex Juda* »). — (5) *3. Reg.* xiv. 23. — (6) *4. Reg.* xvi. 4; xvii. 10; 2. *Par.* xxviii. 4; *Isai.* lvii. 5; *Jerem.* iii. 6; *Ezech.* vi. 15, etc.

Un altro distintivo del dio Baal si è che a lui s' offerivano ostie umane, come da bel principio osservossi. Ora gli storici profani e' informano che in molti luoghi si sacrificarono vittime siffatte ad Apollo o al sole. Certifica Porfirio⁽¹⁾ che offerivasi un uomo in sacrificio nella città del Sole in Egitto, costume che dal re Amasis venne abolito. Nelle isole di Lesbo, di Scio e di Tenedo facevasi un sacrificio consimile a Bacco, eognominato il Mangiatore di carne cruda⁽²⁾. Ora Bacco è lo stesso che il sole, come lo dimostra Macrobio⁽³⁾. Ha talvolta Apollo richieste vittime umane, secondo l' osservazione di Dionigi alicarnasseo, citato da Eusebio. Avevano i Romani nella loro città un tempio dedicato ad Apollo detto il Carnefice⁽⁴⁾. Mithra, eh' era senza dubbio il sole, veniva dappertutto onorato con sacrificii di vittime umane⁽⁵⁾. Gli Arabi anch' essi immolavano uomini ai loro dèi; or ben si sa eh' essi non adoravano se non il sole e la luna sotto il nome di Dioniso e d' Alilat. Par dunque che possa conchiudersi che il Baal chananeo o fenicio altro non sia che il sole; lo stesso dio chiamato dagli Ammoniti Moloch, dai Sirii Adad, Osiri dagli Egizii, Dioniso dagli Arabi, da' Caldei Belo⁽⁶⁾, ec. Può vedersi ciò che dicemmo in questo proposito nella Dissertazione sopra Moloch (Vol. II. *Dissert.*, pag. 110).

Il dio Baal era adorato in recinti scoperti, chiamati *הכנז*, *Chamanim*, in ebreo⁽⁷⁾, e in greco *Πυρραία*, *Pyrcia*, o *Πυραιθεία*, *Pyrætheia*; ed erano luoghi chiusi e cinti di muro, entro i quali ergevasi statue ed altari, e ove si manteneva un fuoco perpetuo. Non era ciò generale; ma v' avevano parecchi luoghi in Oriente dove così praticavasi⁽⁸⁾. La figura di questa divinità non era uniforme: mentre i Tirii consacrarono da principio ai loro dèi aste e bastoni, poi colonne, e in fine le statue⁽⁹⁾; Iram fu

Qual' era la immagine di questa divinità?

(1) *Apud. Euseb. l. iv Præp. c. 16.* — (2) *Euseb., ibid.* — (3) *Macrob. Saturn. l. 1. c. 18.* — (4) *Sueton. in Aug. c. 70: « Cæsarem esse Apollinem, sed Tortorem, quo cognomine is deus quadam in parte Urbis colebatur ».* — (5) *Pallas, de Mithrae Mysteriis, apud Euseb. loco citato.* — (6) *Βήλος ἐπ' Εὐφρότας, x. τ. λ. (Nemius, Dionys. xl)* citato al volume II *Dissert.*, p. 126, nota 2. *Vide Porphy. apud Euseb., Præp. l. III. c. 11.* — (7) *Levit. xxvi. 30; 2. Par. xxxiv. 4; Isai. xvii. 8; xxvii. 9; Ezech. vi. 4.* — (8) *Vide Strab. l. xv. Πυραιθεία παχὺί τινες ἀξιόλογοι, ἐν τούτοις μίστοις βωμός, ἐν ᾧ πολλὰ τε σποδὸς καὶ πύρ ἀσβεστόν.* — (9) *Joseph. contra Apionem. l. 1.*

il primo a consacrare ad Ercole una statua⁽¹⁾. L'altare alzato al dio Baal sul monte Carmelo non aveva ancora nè tempio nè statua al tempo di Vespasiano⁽²⁾: *Nec simulacrum Deo aut templum (sic tradidere majores)*; *ara tantum et reverentia*. Gli Egizii gli dedicarono piramidi ed obelischi, come per imitare i suoi raggi; e talvolta rappresentavano come un uomo colle corna di montone⁽³⁾.

Veniva rappresentato in Jerapoli di Siria⁽⁴⁾ con lunga faccia e barba appuntata, tenendo in capo una cesta. Era vestito d'usbergo, e armato di lancia, sopra cui stava una immagine della Vittoria; presentava colla sinistra mano un fiore; e uno scudo, che raffigurava la testa di Gorgone co'suoi serpenti, copriva le sue spalle. Insegnano alcuni antichi che Baal aveva quattro facce⁽⁵⁾; e viene accertato⁽⁶⁾ che la figura della divinità collocata da Manasse nel tempio del Signore era di questa stampa, affinchè quei che v'entravano non potessero dispensarsi di rendere ad essa i loro omaggi da qualunque parte venissero. Nelle medaglie dei re sirii, il cui dominio dilatavasi anche nella Fenicia, scorgesi in più luoghi Apollo in abito donnesco⁽⁷⁾. Ammisero di buona voglia i Fenicii nel lor tempio questa divinità, per essere in sostanza l'istessa che Baal. Osservossi qui sopra la superstiziosa maniera onde incatenarono la statua d'Apollo che aveali minacciati d'abbandonarli. Favella Appione della statua d'Apollo di Dora, città della Fenicia⁽⁸⁾.

Dee notarsi che i Settanta danno per ordinario a Baal l'articolo femminile⁽⁹⁾, verisimilmente perchè la dea Astarte era parimente appellata con questo nome, o perchè i Fenicii adoravano i loro dèi sotto i due sessi.

ASTARTE O ASTAROTH.

Qual è la dea
Astarte o A-
staroth di cui

La dea Astarte o Astaroth è riconosciuta nella Scrittura non solo come la dea de' Fenicii, ma parimente

(1) *Joseph., Antiqq. l. viii. c. 2.* Πρώτος τε τοῦ Ἡρακλείους ἐγχεσθαι ποιεῖσθαι. — (2) *Tacit., Hist. l. ii. Vide et Sueton. in Vespasiano.* « *Apud Judaeam Carmeli dei oraculum consulente Vespasianum ita confirmaverit sortes ut quidquid cogitaret volveretque animo, quantumlibet magnum id esset, proveniretque polliceretur.* » — (3) *Euseb., Præp. l. iii. c. 12.* — (4) *Macrob., Saturn. l. i. c. 17.* — (5) *Euseb. de'Egyp. γαστριμύθου.* Ἐπικαλούμενοι δὲ ὅτ' τὸ τετραμορφὸν ἐμμελέταμα τοῦ καλουμένου Βαλ. — (6) *Vide Salian. ad ann. M. 3540.* — (7) *Vaillant. Hist. Reg. Syr., p. 241-243.* — (8) *Joseph. lib. ii contra Appion.* — (9) *Jer. xi. 13; xii. 5; xxxii. 35; Osea xi. ii. 8.*

parla la Scrittura? I più riconoscono in essa la luna. Caratteri del suo culto.

come una deità de' Filistei. Ella è ugualmente celebre tanto presso gli autori sacri che presso i profani. Riposero i Filistei l'armi di Saulle nel tempio d'*Astaroth* (1), עשתרות. La Scrittura le dà sovente il nome di *Dio de' Sidonii* (2), אלה צדונים, o d'*abbominazione de' Sidonii* (3), שקץ צדונים. Ma il nome maseolino di *Dio de' Sidonii* non prova che Astaroth sia un dio, non avendo gli Ebrei nome per dinotare una dea. Per altra parte la dea de' Fenicii era riconosciuta e adorata sotto i due sessi, come si è detto e appresso ancora vedrassi. *Astaroth* è un nome plurale; ma non per questo significa più divinità, come dee dirsi di *Baalim* ed *Elohim*, che sono altresì nomi plurali. I Pagani davano talvolta, per onore o per altro motivo, ai loro dèi nomi plurali (4). *Astaroth* significa propriamente mandre di pecore ovvero di capre (5).

Si attribuisce parimente a costei la qualità di *regina del cielo* (6), perchè sotto il nome d'*Astaroth* adoravasi la luna, considerata come la regina dell'*armata celeste*, voglio dire delle stelle fisse e de' pianeti. Nei libri sacri vien essa di frequente chiamata אשכר, *Aschera*, אשחרת, o אשחרים, *Ascherim*, vale a dire i *Boschi*, o l'*idolo del Boschetto*, perchè adoravasi nelle foreste e perchè queste erano propriamente il suo tempio. I Settanta non ebbero difficoltà di mettere in qualche occasione nel loro testo *Astarte* invece di *Aschera* o *Ascherim* che stava nell'ebreo (7). Pare pur anche che lo stesso ebreo ponga indifferentemente l'uno per l'altro, mentre dopo aver detto (8) che gli Israeliti abbandonarono il Signore per tener dietro a « *Baalim* e *Astartoth* », לבעל ועשתרות, dice nel seguente capitolo (9) che si dedicarono « al culto di *Baalim* e d'*Ascheroth* », את הבעלים ואת האשחרות. S. Girolamo ha messo *Astaroth* (10) nell'uno e nell'altro luogo, non distinguendo punto

(1) 1. Reg. xxxi. 10. — (2) 3. Reg. xi. 5. 33. — (3) 4. Reg. xxiii. 13. — (4) *Ovid.*, *Fast.* lib. iv.

« *Sæpe Palæstinas jurat adesce deas* ».

— (5) *Deut.* vii. 13. עשתרות צאנך, « *gregibus ovium tuarum* ». —

(6) *Jer.* vii. 18; xlii. 17-18. — (7) 2. *Paral.* xv. 16. לַאֲשַׁחֲרוֹת, ἡ Ἀστάρωθ. *Ibid.* xxiv. 18. אֵת הָאֲשַׁחֲרוֹת, ταῖς Ἀστάρωθαις. — (8) *Jud.* ii. 13.

— (9) *Id.* iii. 7. — (10) Faremo osservare in quest'occasione che s. Girolamo e parimente gli altri Padri latini esprimono colla lettera *esse* (s) la lettera ebraica *sein* (שׁ), la quale noi abbiamo il costume di esprimere, o aggiungendo un *i* a *se*, per la mollezza del suono, o po-

questi due nomi, che in sostanza non sono diversi quanto alla cosa che significano. Ponevasi in ultimo indistintamente *Baal e Aščtaroth*, o *Baal e Ascera*, come divinità della stessa natura. Teneva Acaz quattrocentocinquanta profeti di *Baal*, e Jezabele sua sposa aveva quattrocento d'*Ascera*⁽¹⁾. Alzò Manasse altari a *Baal*, e consacrò degli *ascera*⁽²⁾ o boschi dedicati alla luna. Ordinò Giosia che si buttasse fuori del tempio tutto ciò che avea servito a *Baal*, ad *Ascera* e alla milizia del cielo⁽³⁾.

Siccome Baal veniva adorato sulle colline e in templi e recinti totalmente scoperti, così la luna o Aščtaroth era adorata negli ascerim, vale a dire entro boschetti coperti di fresche foglie. Erano inseparabili queste due divinità: i boschi della luna stavano sempre uniti ai templi del sole; e mentre a Baal sacrificavansi ostie sanguinolenti ed anche vittime umane, si presentavano ad Astarte pane, liquori, profumi⁽⁴⁾, e ad onor suo abbandonavasi ognuno alle più vituperevoli prostituzioni sotto le tende a bello studio elevate, o entro agli antri disposti in quelle foreste. *I figliuoli raccolgon legna, dice Geremia, e i padri accendono il fuoco, e le donne aspergono di grasso la pasta per fare schiacciate alla regina del cielo*⁽⁵⁾. Lagnansi altrove nello stesso profeta⁽⁶⁾ gli Ebrei che dopo aver cessato d'offerire alla regina del cielo le libazioni, è avvenuta loro ogni sorta d'infortunii. Ad essa pure preparavano le mense sui tetti delle case, vicino alle porte, o ne' vestiboli, o ai crocevie, sopra cui si imbandiva una specie di cena per la luna ne' primi giorni del mese; e dai Greci era chiamata la cena d'Ecate.

Ci dispenseremo di favellar qui delle impudicizie che si commettevano ne' boschi consacrati ad Astarte. Osserveremo soltanto che Baal e Astarte erano talmente uniti

nendo sopra l'accento circonflesso, per indicare che l'esse (s) è d'uopo unirla nella pronunzia col e molle.

(1) 3. Reg. XVIII. 19: « *Prophetas Baal. Prophetas Lueorum* » (Hebr. פִּיטְשֵׁי בָּאָל פִּיטְשֵׁי לִוְיָן).

(2) 4. Reg. XXI. 3: « *Fecit lucos* » (Hebr. פִּיטְשֵׁי).

(3) 4. Reg. XXIII. 4: « *Omnia vasa quæ facta fuerant Baal et in lucos* » (Hebr. פִּיטְשֵׁי) et universæ militiæ cæli ». — (4) Ved. Isai. LXV. 11:

« *Qui ponitis Fortunæ mensam, et libatis super eam* » (Hebr. et im-

pletis *Meni libationem. Meni* significa la luna). — (5) Jer. VII. 18:

« *Filii colligunt ligna, et patres succendunt ignem, et mulieres consper-*

guat adipem » (Hebr. *deposuit farinam*) ut faciant placentas reginæ cæ-

li ». — (6) Jer. XLIV. 17-19.

che talvolta confondevansi anche i lor nomi. La statua e l'idolo atterrati da Gedeone erano ad Asera dedicati, come segnatamente dicelo il testo⁽¹⁾; e nondimeno quante fiate non dicesi ch'era il bosco di Baal? I Settanta hanno dato spessissimo l'articolo femminile a Baal, come per dinotare quel che ora diciamo. Baal o Apollo veniva di frequente rappresentato vestito da donna; e qualche volta Venere o Astarte miravasi armata e colla barba⁽²⁾. La statua che adoravasi nel famoso tempio di Eliopoli era di una femmina vestita da uomo⁽³⁾. La Dea Celeste è talora chiamata *Baltis*⁽⁴⁾, come eli dicesse la padrona o la regina, la sposa di Baal. Itobalo re di Tiro, padre di Jezabele, al dire di Menandro efesiuo, citato da Giuseppe contro Appione, era sacerdote d'Astarte. Jezabele introdusse od aumentò in Israele il culto di questa divinità.

Pretesero alcuni che Astarte fosse Giunone: *Juno sine dubitatione ab illis (Pœnis) Astarte vocatur*, dice s. Agostino⁽⁵⁾. Ma il maggior numero tiene per la luna⁽⁶⁾, o Venere celeste, ovvero la Dea Celeste dei Cartaginesi, che, al parere d'Erodiano, altra non era che la luna⁽⁷⁾. Questa deità veniva adorata ne' boschi; e quei che volevan distinguersi per la loro divozione verso di lei, si facevano imprimere sopra la carne la figura d'un albero, in quella guisa che gli adoratori di Bacco prendevano la figura di un'edera. Chiamavansi i primi *δενδροφόροι*, *dendrophori*, porta alberi⁽⁸⁾: ciò che corrisponde a maraviglia a quel che ci dice la Scrittura della dea *Astarte* e del suo nome d'*Asera*, che significa alheri od un boschetto.

I teologi fenicii attestavano che la loro Astarte era la Venere Siria, nativa di Tiro e sposa di Adone, diversissima da quella nata in Cipro: *Venus Syria, Tyroque concepta, quæ Astarte vocatur, quam Adonidi nupsisse*

(1) *Judic.* vi. 25: «*Destruesque aram Baal quæ est patris tui, et nemus quod circa aram est succide* (Hebr.: et *Aseram* (ἄσπερον) quæ est super eam succides) ». — (2) *Macrob.*, *Satur.* lib. iii. c. 8: «*Signum Veneris est Cypri barbatus corpore, sed vestio muliebri, cum sceptro ac statura viri; ac putant eandem marem ac feminam esse* ». — (3) *Plin.* l. v. c. 25. — (4) *Sanhoniast. seu Porphyr.* apud *Euseb.*, *Prep.* l. i. c. ult. — (5) *Aug. quat.* 16 in *Judic.* — (6) *Lucian.* *de Dea Syr.* Ἀστάρτην δὲ ἐγὼ δοκεῖν σεληναίαν ἑμμεναι. — (7) *Herodian.* lib. v. Αἰθυίης μὲν οὖν αὐτὴν Οὐρανίαν καλοῦσι, Φοινίκης δὲ Ἀστροφόρον ὀνομάζουσι, Σελήνην εἶναι ὁρίζονται. — (8) *I'de Theaur. Henr. Steph.*

tradunt, dice Cicerone⁽¹⁾. Era verisimilmente costei la stessa che la Dea di Siria, che la Venere d'Ascalona, che l'Alilat degli Arabi, che l'Iside degli Egizii, non essendo tutte queste divinità se non la luna: *Quam cœlestem Afri, Mithram Persæ, plerique Venerem colunt, pro diversitate nominis, non numinis varietate*, scrive s. Ambrogio⁽²⁾.

Qual era l'immagine di questa divinità?

Ci conviene ora esaminare qual fosse la figura d'Astarte. Afferma Porfirio⁽³⁾ ch'ella si pose in capo una testa di buc colle sue corna, per contrassegno della regia sua dignità, come per imitare la figura della luna falcata, in quella guisa che rappresentaci Erodoto Iside, dea degli Egizii⁽⁴⁾. Riferisce Macrobio⁽⁵⁾ la descrizione della dea Venere Architis, che s'adorava sul monte Libano, e che noi stimiamo esser quella di *Aphéc* o *Aphachita*, di cui ha ragionato Eusebio nella Vita di Costantino⁽⁶⁾. Stava costei in atto d'una femmina addolorata e mesta, col capo coperto, e sostenuto dalla sinistra sua mano, che teneva sotto il velo; eredevasi di veder grondare le sue lagrime. Rappresentava quella statua il dolore di Venere dopo la ferita del suo diletto Adone.

Le medaglie di Tiro⁽⁷⁾, coniate ad onore di Demetrio II, re della Siria, ci fanno vedere Astarte o Venere Tiria abbigliata d'una stola o veste lunga, con di sopra un mantello raccolto sul braccio sinistro. Tiene la mano sinistra distesa, come in atto di comandare con un'aria di autorità, ed ha nella destra una specie di bastone curvo, e fatto a foggia di croce.

Nella maggior parte delle medaglie Astarte vien rappresentata con una veste che non le giunge che fino alle ginocchia, stretta da un cinto, col braccio destro, il seno e la spalla scoperti, tenendo colla sinistra un lungo bastone, e colla destra una testa, eh'è quella testa d'Adone fatta di carta d'Egitto la qual gettavasi ogni anno nel mare⁽⁸⁾, e recavasi, com'era fama, senz'essere condotta da persona alcuna, al porto della città di Biblos in Fenicia,

(1) *De Nat. Deor.* l. III. — (2) *Ambros. Epist.* 31. — (3) *Apud Euseb., Præp.* lib. 1. c. ult. — (4) *Herodot.* lib. II. c. 41: Τὸ γὰρ τῆς θεῆς ἄγαλμα, τὸν γυνήτων, βουκιστὸν ἔσται. — (5) *Saturn.* lib. 1. c. 21. — (6) *Euseb., de Vita Constant.* l. III. c. 55. — (7) *Faillant, Hist. Reg. Syr.*, p. 272-273. — (8) *Vod. Luciano, de Dea Syria*, ed il Commentario di Calmet sopra Isaia, XVIII. 1. 2.

regione distante dall'Egitto più di centoventicinque leghe. In altre medaglie rappresentasi seminuda, con in mano un assai grosso bastone, con rami di giunco intrecciati ai capegli, e premendo una prora col piede sinistro. Vedesi per lo più in questa forma sulle medaglie⁽¹⁾ coniate a Berit in Fenicia. In altre, coniate a Sidone, mirasi sopra un carro a due ruote, coperto, e la cui parte superiore è sostenuta da quattro colonne; la figura non rappresenta che il busto, colla testa circondata di raggi. In alcune medaglie veggonsi anche due mezze lune accanto al capo. Per la qual cosa non bisogna immaginarsi che Astarte fosse sempre rappresentata sotto una figura uniforme; ogni provincia, ogni città la rappresentava a suo modo: gli uni facevano osservare in essa un simbolo d'una delle sue proprietà, e gli altri d'un'altra; e bene spesso le veniva data una figura molto composta, come un geroglifico delle sue qualità.

Si può vedere, nella *Dissertazione sulle divinità dei Filistei*⁽²⁾, ciò che diciamo della dea *Derceto* o *Atergata*, la quale era la medesima che noi qui abbiamo descritta. L'autore del secondo libro dei Maccabei c'insegna che v'aveva un tempio d'*Atergata* nella città d'*Astaroth-Carnaim*⁽³⁾.

ADONE, SPOSO D'ASTARTE.

Adone, sposo d'Astarte, vien nominato nella Scrittura l'*Idolo della Gelosia*⁽⁴⁾, *Thammuz*, *Beelphegor*, o semplicemente il morto. Può vedersi la *Dissertazione sopra Camo e Beelphegor* (Vol. II, *Dissert.*, pag. 128).—Noi stimiamo che i *Miphletseth* (מִפְּלֵטֶסֶת) di cui parlano i libri dei Re e dei Paralipomeni⁽⁵⁾, e che si facevano ad onore d'Astarte, fossero

Nomi diversi che la Scrittura sembra avere attribuiti ad Adone, sposo d'Astarte. Distintivi del suo culto.

(1) *Faillant*, Num. Imperat. t. 2. p. 126. 142. 254, etc. — (2) Si troverà tra quelle relative ai due primi libri dei Re. — (3) 2. Mach. XII. 26: « Judas autem egressus est ad Carnion, interfecit, etc. » Ἐξήθων δὲ ἐνὶ τῷ Καρνίων καὶ τὸ Ἀταρυατίου, κατέσφαξεν, κ. τ. λ. Questo luogo chiamato qui Carnion è appellato Carnaim nel primo libro, v. 43, e *Astaroth-Carnaim* nella Genesi, XIV. 5. — (4) *Ezech.* VIII. 3. 5. « Idolum Zeli ». — (5) 3. Reg. XV. 13: « Insuper et Maacham matrem suam amovit ne esset princeps in sacris Priapi et in loco ejus, quem consecraverat; subvertitque specum ejus; et confregit simulacrum turpisimum et combussit in torrente Cedron » (Hebr.: « Insuper et Maacham matrem suam amovit ne esset princeps, quae fecerat Miphletseth Astarti (מִפְּלֵטֶסֶת אַסְתָּרֵת) »); et succidit An Miphletseth, et combussit in torrente Cedron ». 2. Par. XV. 16: « Sed et Maacham matrem

figure oscene simili a quella di Priapo e a quella di Dioniso, portate dalle donne processionalmente in Egitto⁽¹⁾. Avendo Iside raccolte tutte le membra d'Osiri suo sposo, le seppe onorevolmente nei templi; ma non fuvi parte veruna a cui ella rendesse più grandi onori quanto a quelle che la vercecchia suol nascondere con più d'attenzione, le quali collocò nei templi, facendo offerire alle medesime sacrificii, e ad onor loro istituendo feste e solenni funzioni⁽²⁾. Di qui appunto trassero i Greci quelle infami rappresentazioni che facevano nei loro misteri e alle feste di Bacco.

Bacco o Dioniso, Priapo, Osiri e Adone, sono una medesima divinità sotto nomi diversi⁽³⁾. Portavansi pubblicamente siffatte figure pei villaggi e pei campi, e parimente nelle solenni processioni degli iniziamenti ai misteri⁽⁴⁾. Ecco quel ch' erano i *Miphletseth*, che Mancha, madre d'Asa re di Ginda, avea fatto erigere in onore di Aseera. Traducono alcuni l'ebreo *Miphletseth* per « ispauracchi », stantechè ponevansi altre volte le figure di Priapo nei campi e nei giardini per ispaventare i ragazzi e i ladri⁽⁵⁾. S. Girolamo ha traslatato questo termine per *Priapo*, persona che fosse una figura indecente. Il che tutto viene ad essere a un di presso la stessa cosa.

Erano i giardini appo i profani consecrati ad Adone; e gli antichi ci parlano di certi vasi di fiori portati dalle

Asa regis ex Augusto deposuit imperio, eo quod fecisset in loco simulacrum Priapi; quod omne contrivit, et in frusta comminans combussit in torrente Cedron » (Hebr.: « Sed et Manacham matrem Asa regis amovit ne esset princeps, qui fecerat Astaril Miphletseth; et succidit Asa Miphletseth, et comminuit, et combussit in torrente Cedron »).

(1) Ved. Herod. l. 2. c. 48-49: « ὅσοντι πηχυαία ἀγάλματα νεύροσπαστα τὰ περιφοροῦσι κατὰ κόμας καὶ γυναῖκας, νεῦρον τὸ αἰδοῖον », κ. τ. λ. — (2) Manethon in Eusebio, *Præp. Evang.* l. 2. c. 1: « Τὰ μὲν οὖν ἀνευρεθέντα τοῦ Ὀσίριδος μίση ταρῆς ἀξιοθῆναι φασὶ τὸν εἰρημὸν τρόπον τὸ δὲ αἰδοῖον ὑπὸ μὲν Τυφῶνος εἰς τὸν ποταμὸν ριφῆναι λέγουσι, ὑπὸ δὲ τῆς Ἰσιδος οὐδὲν ἥττον τῶν ἄλλων ἀξιοθῆναι τιμῶν ἰσοθέων. Ἐν τε γὰρ τοῖς ἱεροῖς εἰδωλὸν αὐτοῦ κατασκευάσαι, τιμὰς καταδείξαι καὶ τελετὰς » κ. τ. λ. Ved. anche Diodoro di Sicilia.

— (3) Αἰγύπτου μὲν Ὀσιρις ἐνὶ (Μυστῶν δὲ Φανῆς), Βάχος ἐνὶ ζωίστην, ἐνὶ φθιμένοις Ἀδωνεύς, (Πυρογενὴς, δῖαρος, τιτανολίτης) Διόνυσος.

(Anon. ep. 28) « Ogygia me Bacchum emit etc. » Id., epigr. xxix, già citato nel vol. II., *Dissert.*, pag. 127. — (4) Ved. Plutarco, *de Cupiditate opum*; Teodoro, l. 3, cc. — (5) Columell. l. x:

*Arboris antiquæ nomen venerare Ithyphallî,
Terribilis membri, medio qui semper in horto
Inguinibus puero, prædona falce minetur.*

donne nelle feste di questa sfacciata divinità, e ch' esse chiamavano i giardini d'Adone⁽¹⁾. Dice lo scolaste di Teocrito che duranti tali feste seminavasi orzo e frumento nelle corti, e che si chiamava *giardino d'Adone* ciò che vi germogliava⁽²⁾. Favella in alcuni luoghi la Scrittura dei giardini consecrati agl' idoli, che altri certamente non sono se non quelli che si consacravano all' amante di Venere. Dice Isaia: *Voi rimarrete confusi a causa di quei boschi tanto da voi dilette, e avrete vergogna di que' giardini che vi sceglieste*⁽³⁾. E altrove: *Il mio popolo non cessa d' irritarmi, immolando ne' giardini, bruciando incenso sopra i tetti*⁽⁴⁾. E al capitolo che segue: *Eglino si purificano con pretese lustrazioni nei loro giardini e dietro le porte*⁽⁵⁾. Adoravasi Adone nei giardini, e sopra i tetti la luna, e la dea Trivia, che è la stessa che la luna, dietro le porte, che a lei erano consacrate. E altrove⁽⁶⁾ dice lo stesso profeta che gli Ebrei tenevano dietro la porta la figura del loro idolo.

Preparavano le mense ai capi delle strade in onore della medesima divinità, da essi chiamata anche *Meni*⁽⁷⁾, e vi spandevano le libazioni, pratica ch' ebbe gran voga appo i Greci, i quali apparecchiavano le tavole ad Ecate nel principio del mese per ottenere ogni sorta di buona fortuna⁽⁸⁾. Vien notato ne' libri dei Re che Giosia demolì

(1) Πῶς μὲν οἱ ὄρις κίττι δαυθὺς ἔχρα φέροντι,
Πῶς δ' ἀπαλοὶ κῆποι περὺλαγμένοι ἐν ταλχοῖσιν
Ἀργυροῖς..... (Teocr., Ἀδωνιζεύουσι, idill. xv. 112-114).

V. Plutarco, lib.: « Cur divina vindicta in malos animadvertere differat ».
— (2) Sul verso 112 dell' idillio già citato: « Εἰώθεσι ἐν τοῖς Ἀδωνίσις πυροῦς καὶ κριθᾶς σπείρειν ἐν τισὶ προακταῖσι, καὶ τοὺς φυτευθῆντας κήπους Ἀδωνίου προσπαροῦσιν ». — (3) Isa. i. 29: « Confundentur (o Confundemini) enim ab idolis quibus sacrificaveritis (Hebr.: a lucis quos concupieratis), et erubescetis super hortis quos elegeratis ». — (4) Id. lxxv. 3: « Qui immolant in hortis, et sacrificant (Hebr.: dolent) super lateres ». — (5) Id. lxxvi. 17: « Qui sanctificabantur, et mundos se putabant (Hebr.: Qui sanctificabant se et mundabant se) in hortis post januam ». L' ebreo legge Πῶς τῶν, post unum. Molti antichi manoscritti latini ed i manoscritti del commentario di s. Girolamo leggono post unam, come se questi Padri avessero letto Πῶς τῶν: da ciò credono alcuni che Isaia parli qui della dea Ecate, che appella Achat o Echad, in guisa che bisognerebbe tradurre post Hecatem. I Settanta tradussero, ἐν τοῖς προθύροις, donde può conghietturarsi che avessero letto, Πῶς τῶν, post januam. — (6) Id. lxxv. 8: « Post ostium retro limen posuisti memoriale tuum ». — (7) Id. lxxv. 11: « Qui ponitis Fortune mensam, et libatis super eam (Hebr.: et impletis Meni libationem) ». — (8) V. il com. di Calmet sopra Isaia ai luoghi qui citati.

gli altari delle porte che stavano presso alla porta di Giosnè principe della città di Gerosolima⁽¹⁾. Adoravasi ancora Apollo che presiedeva alle porte; ed io non so se i cavalli e i cocchi consecrati al sole alla porta del tempio del Signore, che dal re Giosia furon distrutti⁽²⁾, fossero doni fatti ad Apollo custode delle porte da qualcuno dei re suoi predecessori.

Ecco quali sono gl'iddii de' Fenicii de' quali ci parlano i libri dei Giudici, quelli dei Re, e i Profeti; ed ecco a un di presso ciò che ci dicono delle lor cerimonie. Io stimo che sia cosa grata il trovar qui tutta unita questa materia, e dilucidata dai passi degli antichi autori. Ezechiele⁽³⁾ e l'autore del libro della Sapienza⁽⁴⁾ insinnano che i Fenicii adoravano ancora animali vili e dispregevoli, come la mosca e i pesci, detti nell' ebreo *Beel-zebub* e *Dagon*; ma noi non ci occuperemo più oltre di siffatto argomento, dovendo diffusamente parlare di queste vane e ridicole deità nella *Dissertazione sopra le divinità de' Filistei*⁽⁵⁾.

(1) 4. Reg. XXIII. 8: « *Et destruxit aras portarum in introitu ostii Josue, principis civitatis n.* — (2) Ibid. 7. 11: « *Abstulit quoque equos quos dederant reges Juda Soli in introitu templi Domini currus autem solis combussit igni n.* — (3) Ezech. VIII. 10. — (4) Sap. XII. 8. 25. 27. — (5) Essa è relativa ai primi due libri dei Re, vol. II. Diss.

DISSERTAZIONE

INTORNO

ALLE ABITAZIONI

DEGLI ANTICHI EBREI (*)

Un mezzo eccellente per ben riuscire nella spiegazione letterale della Scrittura è di studiare a fondo i costumi e gli usi prisci de' popoli orientali. Siccome i libri santi sono della più remota antichità, e furono scritti in paesi i cui usi diversissimi sono dai nostri, non è possibile quasi di ben entrare nel senso di quelli, nè di penetrare le intenzioni e i disegni dei loro autori, se non si viaggia, per così dire, colla mente nei luoghi ove essi viveano, e se non ci trasferiamo sino a quei tempi così lontani per renderceli in qualche maniera familiari e presenti. L'esperienza che ne fecero i più valenti comentatori, e il vantaggio che noi stessi tratto ne abbiamo, ci hanno pienamente convinti che non può aversi mai troppa comunicazione cogli antichi, nè bastantemente spogliarsi delle proprie prevenzioni, quando si tratta di costumanze straniere. Questo appunto ci ha indotti a cercar qui qual fosse la maniera di fabbricare e la forma delle abitazioni degli antichi Ebrei, poste in paragone co' nostri edilizii e domicilii.

E una immaginazione de' profani⁽¹⁾ che gli uomini sieno stati dalla terra, come le piante, prodotti, e che gradata-

Cognizione dei costumi e delle usanze antiche degli Orientali utile per l'intelligenza letterale delle divine Scritture.

Cominciassero a vedere città fino dalla infanzia del mondo.

(*) La sostanza di questa dissertazione è del p. Calmet.

(1) *Cum praeceperunt primis animalia terris,
Mutum et turpe pecus, glandem atque cubilia propter
Unquibus et pugnis, dein fustibus, atque ita porro
Pugnabant armis quae post fabricaverat usus;
Donec verba, quibus voces sensusque notarent,
Nominaque invenire; dehinc absistere bello,
Oppidu coeperunt munire, et condere leges, etc.*

(Horat., lib. 1. sat. 3.)

amente divenissero ragionevoli; ebe abbiano inventata, dopo molti secoli e per via d'una lunga esperienza, la favella, e che finalmente giungessero a fabbricare le case dopo aver dimorato lunga pezza erranti come le bestie, or nascosti entro caverne, ora sotto capanne, e poscia sotto tende e in rozzi abituri. La Scrittura ci presenta il primo uomo fornito di sapienza e di lume, e vediamo dall'infanzia del mondo case, città, e invenzioni simili a quelle che sono state ritrovate di poi. Fabbricò Caino la città di Enoch, dal nome del suo primogenito⁽¹⁾. I metalli e i loro usi⁽²⁾, gl'istrumenti di musica ancora⁽³⁾, furono inventati lungo tratto avanti il diluvio. Qual notizia degli edifizii, delle misure, delle proporzioni non ebbe bisogno Noè per la struttura dell'arca, di cui il Signore dato aveagli le dimensioni e il disegno? Poè dopo il diluvio impresero gli uomini la costruzione della torre e città di Babelc. Queste sono forse prove di gente che non avesse consuetudine alcuna di fabbricare? Se dopo quel tempo si videro per molti secoli e tuttavia si mirano intere popolazioni abitare sotto le tende, o entro spelonche, non deesene già inferire che abbiano ignorato, o che non sappiano la maniera di far case, o non conoscano i comodi che si godono nelle città; ma ciò avviene perchè l'abitudine e l'educazione hanno renduta loro familiare simigliante foggia di vivere, o perchè la natura del lor paese permette, o anche richiede che non si dipartano da tale usanza, che a noi sembra tanto straordinaria e miserabile per essere alle nostre contraria, e perchè i nostri climi impossibile ce ne renderebber la pratica.

Nazioni o famiglie che conservarono l'usanza di vivere sotto le tende.

Allochè Abramo giunse nella Terra Promessa era quella regione seminata di città, ed avrebbe potuto piantare la sua stanza in una di quelle, siccome Lot in Sodoma la stabilì; avrebbe potuto edificar case per sè e per la sua numerosa famiglia; ma preferì la vita campestre, abitando sotto le tende tanto egli che i suoi posterì, tanto quei che discesero da Isacco quanto quelli che derivarono da Agar e da Cetura. La maggior parte di questi popoli sono anche presentemente senza domicilio stabile e certo, nè conoscono cosa più dolce della vita errante e campe-

(1) *Genes.* IV. 17. — (2) *Ibid.* 7. 22. — (3) *Ibid.* 7. 21.

stre, e della indipendenza e libertà in cui vivono nei loro deserti.

Quando gl' Israeliti furono entrati nella Terra Promessa, continuarono ancora per alcuni anni ad albergare a Galgala sotto le tende, in quella guisa che avevano fatto pel corso di quarant'anni nel viaggio del deserto. Essi non abitarono nelle città se non dopo la distribuzione delle tribù, terminata sette anni dopo il loro ingresso in quella regione. I Cinei, nel tempo che gl' Israeliti stanziavano nelle città, dimoravano ancora sotto i padiglioni, sia in mezzo al paese di Chanaan, come Haber Cineo⁽¹⁾, sia fra gli Amaleciti, come gli altri discendenti di Jethro⁽²⁾, o finalmente nel cuore del regno di Giuda, come i Recabiti, che sino al tempo di Geremia seguivano la regola dei loro antenati, i quali ad essi prescritto avevano di non abitar mai nelle case, di non ber vino nè coltivare la terra⁽³⁾.

Le rupi e le caverne erano non solo luoghi di rifugio e di fortezza contro il nemico in tempo di tumulti e di guerra, ma eziandio abitazioni ordinarie, comode e anche dilettevoli, nei paesi di che ora parliamo. Sulle sponde del mar Rosso e del golfo Persico, nelle montagne d' Armenia, nelle isole Baleari e in quella di Malta si ha notizia di certi popoli che non avevano altri domicili se non buche scavate entro le rupi: per la qual cosa fu dato loro il nome di *Trogloditi*, che in greco significa « quei che si nascondono nelle caverne⁽⁴⁾ ». La maggior parte delle montagne d' Arabia, della Giudea, della Fenicia, erano piene di tal sorta di antri. Attesta Strabone che vedevansene nella Iturea di così ampie ch' erano capaci di contenere quattromila uomini⁽⁵⁾. Ci parla Giuseppe⁽⁶⁾ delle caverne della Galilea, occupate dagli assassini, l' accesso delle quali era sì difficoltoso che Erode non poté mai sottometterli se non con far calare dall' alto delle rupi in certi cofani i suoi soldati, con alcune macchine per giugnere alla bocca delle caverne, e

Rupi e caverne che servivano d'asilo ed anche d'abitazione.

(1) *Judic.* iv. 11. 17. — (2) 1. *Reg.* xv. 6. — (3) *Jer.* xxxv. 6 et seqq. — (4) Ved. *Plin.* l. 6. c. 29; *Strab.* l. xi et xvi; *Diod. Sicul.* l. v. — (5) *Geogr.* l. xvi: «... ὅρη δυσβάτητα, ἐν οἷς καὶ σπλάγια ἦν βαθύστομα, ὡς ἐν καὶ τετρακισχίλιους ἀνθρώπους διέξασθαι δυνατόν ». — (6) *Antiqq.* l. xiv. c. 15 (ediz. di Amsterdam del 1726), et l. xv.

strangolarvi que'ladroni che colà stavano rimpiazzati. Erane sì angusto l'ingresso, che non era fattibile di passarvi che uno per volta; e di dentro erano così spaziose, che contenevano non solo un gran numero d'uomini, ma provvisioni ancora ed acque in tal copia da servire per un tempo considerabile.

Ci parla la Scrittura della spelonca ove si ricoverò Lot colle sue figlie dopo essere uscito di Sodoma⁽¹⁾, e di quella di Maceda, dove si salvarono i cinque re inseguiti da Giosuè⁽²⁾; della caverna d' Etham, entro la quale Sansone crasi rifuggito⁽³⁾; di quelle di Odollam e d' Engaddi, che servirono di ritirata a Davide e ai suoi seguaci⁽⁴⁾. Ci vien parimente discorso degli antri che gl' Israeliti furono costretti a scavarsi per trovare un luogo di sicurezza contro i Madianiti⁽⁵⁾, e di quelli ove si nascosero per porsi in salvo dall'esercito dei Filistei⁽⁶⁾. Abdia, maggiordomo d' Ahab, nascose cento profeti del Signore in due caverne per sottrarli alla violenza di Jezabele⁽⁷⁾; i Maccabei, nella persecuzione d' Antioeo Epifane, si salvarono nelle tane de' monti⁽⁸⁾: in somma questo era l'ordinario rifugio de' profeti e de' giusti, nel tempo della persecuzione per evitare la violenza de' malvagi⁽⁹⁾, e in tempo di pace affine di fuggire la corruzione del mondo e a intento di esercitarsi nelle pratiche della pietà e della orazione. Così praticarono Elia, s. Gian-Battista e il Redentore.

Ecco la descrizione d' una delle dette spelonche che anche presentemente si vede a tre leghe di distanza da Sidone⁽¹⁰⁾. « Quest' è una specie di rupe sopra un' altissima montagna, in cui sono state scavate molte grotte, pochissimo l'una dall' altra diverse. L' ingresso può avere due piedi in quadrato, e vi sono circa duecento camere, di dodici piedi in quadrato per ciascheduna, colla porta in uno dei quattro lati; nei tre altri ci sono piccole celle o armadii alti da terra due piedi, avendo alcuni tre piedi di quadro, altri più e altri meno. Scorgesi sopra la porta d' ogni stanza un ruscello, o riga-

(1) *Genes.* xiv. 31. — (2) *Jos.* x. 16. — (3) *Judic.* xv. 8. — (4) 1. *Reg.* xxii. 1; xxiv. 4. — (5) *Judic.* vi. 2. — (6) 1. *Reg.* xiii. 6. — (7) 3. *Reg.* xviii. 4. — (8) 2. *Mach.* vi. 11; x. 6. — (9) *Hebr.* xl. 38. — (10) *Mandrel, Voyage de Jérusalem*, pag. 198.

gnolo scarpellato per fare scolare l'acqua prodotta dall'umidità della volta; e siccome le dette stanze sono scavate l'una sopra dell'altra, così vi sono comode scale per facilitare la comunicazione; e a piè della roccia stanno parecchie cisterne per conservarvi l'acqua». Può giudicarsi dalla descrizione testè letta delle altre grotte di quel paese.

Le cisterne entro le quali raccoglievasi l'acqua nella campagna in tempo di piogge, e i serbatoi in cui custodivasi nella stessa vigna, ovvero vicino ad essa il vino dopo le vendemmie, hanno similmente servito talora di domicilio e di luogo di ritiro a quei che ivi vollero soggiornare. Il patriarca Giuseppe fu calato da' suoi fratelli in una cisterna della campagna di Dotbaim⁽¹⁾. Gl'Israeliti si ricoveravano nelle cisterne⁽²⁾ mentre erano soggetti ai Filistei. Uno dei bravi di Davide uccise un leone caduto in una secca cisterna⁽³⁾. Geremia fu messo prigione in una cisterna eguale⁽⁴⁾. Zeb, uno de' principali tra i Madianiti, si nascose in un torchio, o piuttosto in un tino sotterraneo, o in un serbatoio a foggia di cisterna⁽⁵⁾, in cui conservavasi il vino prima di metterlo nelle urne, secondo l'usanza di que' tempi. Vennero uccisi entro una cisterna, per ordine di Jea, quarantadue uomini, tutti fratelli del re Ochozia⁽⁶⁾. Tal sorta di luoghi non servi però mai di stanza ordinaria agli Ebrei nè ai loro vicini; ma parlando delle abitazioni degl'Israeliti cade in acconcio d'osservare tutti questi usi così distanti dai nostri, i quali mal si potrebbero comprendere se ci figurassimo la Palestina come una regione umida, ove le cisterne non fossero usitate che nelle città di tanto eminente situazione che non potessero avere nè fontane nè pozzi, e se c'immaginassimo che si conservasse il vino, come tra noi, nelle botti, nelle canove e nelle cantine.

Non ebbero gli Ebrei altre città se non quelle che entrando nel lor paese presero ai Chananei. Dio avea consegnata loro quella terra con città da essi non fabbricate, con vigne ed oliveti che essi non avevan piantati⁽⁷⁾. Le città de' Chananei erano molto ben fortificate, avendo al-

Anche le cisterne hanno talvolta servito d'abitazione e di ricovero.

Città degli Ebrei, e mura delle medesime.

(1) *Genes.* xxxvii. 20 et seqq. — (2) 1. *Reg.* xiii. 6. — (3) 2. *Reg.* xxiii. 20. — (4) *Jerem.* xxxviii. 6. — (5) *Judic.* vii. 25. — (6) 4. *Reg.* x. 14. — (7) *Deut.* vi. 11. 12.

tissime mura: *Urbes ad cœlum usque muratas*⁽¹⁾. Le piazze più considerabili stavano sopra colline, e molte avevano due o tre recinti di muraglie. Il muro principale era fortificato di tratto in tratto con alte torri, avendo davanti un fosso, di là del quale era l'antimuro, si spesso menzionato dalla Scrittura⁽²⁾. Era l'antimuro meno alto e men forte della muraglia, non avendo a difesa che sterrati e fortini. Può giudicarsi dell'eminenza e grossezza che davasi anticamente alle mura da quelle di Babilonia, alte duecento cubiti, e grosse cinquanta⁽³⁾. Un moderno viaggiatore dice che vedonsi alcuni residui delle mura dell'antica Ninive, larghi trenta piedi, e d'altezza sì eccessiva che appena un uomo avrebbe potuto dal piano gettarvi sopra una pietra⁽⁴⁾. Quando i Romani presero Gerusalemme, ella avea tre recinti di mura⁽⁵⁾. Contavansene altrettanti nelle città di Babilonia e di Cartagine; Ecbatana ne aveva sette⁽⁶⁾. Ma la maggior fortezza delle città della Palestina consisteva nella loro situazione, essendo quasi tutte sovra montagne di malagevolissimo accesso. Rispetto ai luoghi più deboli s'impiegava l'arte in aiuto della natura, munendoli con muraglie straordinariamente alte e massicce. Può vedersi intorno a quest'argomento la nostra *Dissertazione sopra la milizia degli Ebrei* (7).

Fortezza delle città degli Ebrei.

Erano le città degli Ebrei senza lastricato, come tuttavia sono quelle d'Oriente; ma usavasi somma attenzione in tenerle pulite: nè vi si vedeva mai sangue o cadaveri d'animali morti da loro, nè tampoco escrementi, o altra cosa atta a cagionare infezione e a contaminare gl'Israeliti. Sono note le cautele prese da Mosè per impedir le immondizie⁽⁸⁾ e l'orrore che gli Ebrei dovevano avere del sangue⁽⁹⁾.

(1) *Deut.* ix. 1. — (2) 2. *Reg.* xx. 15: « *Circumdederunt munitionibus civitatem, et obsessa est urbs* » (Hebr.: « *Effuderunt aggerem contra civitatem, et stetit intra antemurale* »). 3. *Reg.* xxi. 25: « *Canes comedent Jezabel in agro Jezrahel* » (Hebr.: in antemurali Jezrahel) ». *Psal.* xlvii. 14: « *Ponite corda vestra in virtute ejus* » (Hebr.: « *Ponite cor vestrum in antemurale ejus* »). *Isai.* xxvi. 1: « *Urbs fortitudinis nostrae Sion: Salvator ponetur in ea murus et antemurale* ». *Thren.* ii. 8: « *Luxitque* » (Hebr.: *Periitque*) *antemurale, et murus pariter dissipatus est* ». *Nahum* iii. 8: « *Cujus divitiæ* » (Hebr.: *antemurale*) *mare, et aquæ muri ejus* ». — (3) *Herod.* l. i. c. 178. — (4) Paolo Lucas, *Voyage du Levant*, l. ii. c. 11. p. 56. — (5) *Joseph.* de Bello l. vi. c. 6 (alit. 15. in græc.). — (6) *Herod.* l. i. c. 9. — (7) Si troverà essa fra quelle relative agli ultimi due libri dei Re. — (8) *Deut.* xxiii. 12 et seqq. — (9) *Genes.* ix. 4; *Levit.* vii. 26. 27; xvii. 14.

Le frequenti abluzioni che costumavano, tanto in pubblico quanto in privato⁽¹⁾, giustificano a sufficienza il lor genio per la pulitezza. Non si vede però che avessero pubblici edifici destinati pe' bagni, come costumavasi presso i Greci e i Romani, e come praticano presentemente i Maomettani⁽²⁾; ma privatamente v' erano molti casi ne' quali la legge obbligava sì gli uomini che le donne a bagnarsi e a lavare le lor vestimenta, per purificarsi da diverse macchie legali e quotidiane ch' erano quasi inevitabili.

Le città degli Ebrei non erano abbellite con quel gran numero di pubblici edifici e di templi che fanno il principale ornamento di quelle degli altri popoli: in tutto il loro Stato non eravi che un tempio solo, ma di tale magnificenza, che oltrepassava quanto mai in simil genere potevasi altrove vedere. Fabbriò Salomone alcuni templi a déi stranieri, mosso da un' empia compiacenza verso le sue donne⁽³⁾; e il di lui sacrilego esempio fu per troppo sovente imitato dai re suoi successori. Dopo lo scisma delle dieci tribù, Geroboamo, loro primo re, che le spiusse all' idolatria, edificò due altri templi per collocarvi i suoi vitelli d' oro, l' uno a Dan, vicino alle sorgenti del Giordano, e l' altro a Bethel⁽⁴⁾. Acab fabbricò parimente in Samaria un tempio a Baal⁽⁵⁾, divinità fenicia, della quale Jezabele introdusse o propagò il culto in Israele. Pare che v' avessero alcune sinagoghe anche prima della schiavitù⁽⁶⁾; ma si moltiplicarono di poi, ed il lor numero era grandissimo in Israele al tempo di Gesù Cristo. Può stimarsi che fossero ampie e magnifiche, a proporzione della grandezza delle città e della magnificenza di quei che le facevano edificare. Erano esse ordinariamente recinti scoperti, a un di presso come gli atri del tempio di Gerosolima⁽⁷⁾.

Il luogo ove amministravasi la giustizia era d' ordinario alla porta della città: *ne cogerentur agricolæ intrare urbes, et aliquod subire dispendium, iudices in portis residebant, ut tam urbanos quam rusticos in exitu et introitu urbis*

Unico tempio del vero Dio. Templi dei falsi déi Sinagoghe.

Porte delle città. Luogo in cui amministravasi la giustizia.

(1) Marc. VII. 2. 3. — (2) Ved. Thévenot, c. 23. — (Ebbero sempre gli Ebrei, ed hanno pur tuttavia, i bagni pubblici per le loro abluzioni legali. Essi li chiamano מִקְוֵה, mikvé. — Drach.) — (3) 3. Reg. XI. 7. — (4) Id. XII. 29. 31. — (5) Id. XVI. 31. 33. — (6) Ved. la Dissertazione sulle scuole degli Ebrei, relativa al libro dei Proverbi. — (7) Tertull., de Pudicit. c. 16; Epiph., de Hæres. 80.

audirent, et finito negotio, unusquisque confestim ad sedes proprias reverteretur, dice s. Girolamo⁽¹⁾. V' erano a quest' effetto appositi edifici tanto allato quanto sopra la porta. Siccome poco scrivevasi allora, e la giustizia si rendeva sommariamente e senza molte formalità, prendevansi soltanto de' testimonii, nè questi mancavano mai alla porta per dove tutto il popolo entrava ed usciva. Una vendita, una compra, un accordo concluso alla porta e in presenza di testimonii aveva tutta la necessaria validità. Volendo Abramo comperare la spelonca ed il campo d' Ephron per seppellirvi Sara, si presentò alla porta d' Ebron, ed avuto il consenso d' Ephron, a lui pesò l' argento in vista di tutti quelli ch' entravano per la porta della città: *Confirmatus est ager, quondam Ephronis, Abrahæ in possessionem, videntibus filiis Heth et cunctis qui intrabant portam civitatis illius*⁽²⁾. Può vedersi nella storia di Ruth⁽³⁾ la maniera con che procedevasi ne' giudizii che si rendevano alle porte della città. Eravi sopra la porta un appartamento e delle vedette. Nella guerra d' Assalonne contra Davide suo padre, sedeva questi nel tempo della battaglia *tra le due porte*⁽⁴⁾, e la sentinella che stava in alto gridava ogni volta che scorgeva venire qualenno dal campo. Davide avendo intesa la morte del suo figliuolo Assalonne, si ritirò, per piangere, nella stanza posta sopra la porta: *Ascendit cœnaculum portæ*.

Piazze per le assemblee del popolo e pei mercati. Al-berghi.

Davanti alla porta eravi una piazza per le adunanze⁽⁵⁾ del popolo e pei mercati. Il profeta Eliseo predisse a Joram, re d' Israele⁽⁶⁾, che il giorno dopo l' assedio di Samaria sarebbesi venduta la farina non statero (o non sielo) per ogni misura detta *seah*, alla porta o nella piazza del mercato. Lagnasi il Salmista che la frode e l' inganno non lasciano mai le piazze di Gerusalemme⁽⁷⁾. Vendevansi altresì nell' atrio del tempio le cose necessarie pe' sacrificii; e Gesù Cristo, scacciando i venditori e i compratori dalla casa di suo Padre, rimproverava loro d' averla fatta una spelonca di ladri⁽⁸⁾. Le piazze del mercato erano come

(1) Hieron. in Zach. VIII. col. 1751. edit. Bened. — (2) Gen. XXIII. 10. 17. 18. — (3) Ruth. IV. 1 et seqq.; et Deut. XXV. 7 et seqq. — (4) 2. Reg. XVIII. 24. 33. — (5) Vide 2. Par. XVIII. 9: « In area juxta portam Samarie ». XXXII. 6: « In platea portæ civitatis ». — (6) 4. Reg. VII. 1; 2. Esdr. III. 3. — (7) Psal. LII. 12: « Et non defecit de plateis ejus usura (Hebr., frau) et dolus ». — (8) Matth. XXI. 13.

presentemente i bazarì nell'Oriente, cioè grandi cortili circondati da portici o gallerie coperte, ove sono le botteghe de' mercadanti. Soltanto gli uomini esercitavano la mercatura, non comparendo mai le donne nelle botteghe nè per comperare nè per vendere, come tuttavia si pratica in quei paesi. Passavano talvolta i forestieri la notte in quelle piazze quando non trovavano chi loro desse ricovero, mentre allora erano pochissime le osterie, e in molti luoghi non trovavasi alcuna. Gli Angioli mandati a Sodoma per trarne Loth, mostrarono a primo aspetto di voler pernottare nella piazza (1). Il levita, la cui moglie venne disonorata a Gabbà, era rimasto molto tardi in piazza senza che gli fosse stato offerto da veruno l'alloggio (2). Si trovavano delle osterie in qualche luogo, ma erano tenute da donne di mala fama. I fratelli di Ginseppe, nel ritorno d'Egitto, entrarono in una locanda per passarvi la notte (3). Le spie mandate a Gerico si rifugiarono in casa di Raab (4). Sansone andò, a Gaza, in una casa ove si accettavano i forestieri (5).

Oltre le sale e le piazze delle adunanze, ove i giudici sedevano alla porta della città, v'erano altre corti e sale d'udienza nel tempio e nel palazzo de' principi, dove gli uffiziali regi e i ministri del Signore amministravano la giustizia ed esercitavano la loro giurisdizione, secondo la disciplina stabilita da Mosè. Geremia, essendo stato condannato a morte (6) dall'assemblea de' sacerdoti e del popolo tenuta nel tempio, fu assolto dagli uffiziali e giudici del re, che, saliti al tempio, esaminarono nuovamente l'accusa portata contro di lui. Leggesi nei libri dei Re la descrizione del trono di Salomone e del portico ove egli amministrava la giustizia (7).

Tra tutti i pubblici edifici degli Ebrei i palazzi dei re di Giuda e d'Israele, dopo la casa del Signore, di cui diamo altrove la descrizione (8), meritano la nostra maggiore

Cortili e sale d'udienza nel tempio e nel palazzo dei principi.

Palazzi dei principi d'Oriente. Descrizione del palazzo di Salomone.

(1) *Genes.* xix. 2. — (2) *Judic.* xix. 15. — (3) *Gen.* xlii. 27. — (4) *Josue* ii. 1: « *Ingressi sunt domum mulieris meretricis nomine Raab, et quieverunt apud eam* ». La maggior parte degli interpreti attaccati ai rabbini pretendono che il termine ebreo רַבִּי, che i Settanta hanno preso in significato di donna di cattiva vita, si prenda altresì per una osteria. — (5) *Judic.* xvi. 1: « *Vidit ibi mulierem meretricem; ingressusque est ad eam* ». Trovasi qui ancora lo stesso termine רַבִּי, sopra cui gli stessi interpreti fanno le medesime osservazioni. — (6) *Ser.* xxvi. 10. — (7) *5. Reg.* vii. 7. 8; x. 18 *et seqq.* — (8) Ved. la fine della *Dissertazione sopra i templi degli antichi*, relativa agli ultimi due libri dei Re.

considerazione. Parlati la Scrittura del palazzo di Salomone come di un' opera di straordinaria magnificenza per quei tempi. Era questo un grandiosissimo edificio, cento eubiti lungo, largo cinquanta e alto trenta, sostenuto da quattro ordini di colonne⁽¹⁾, che formavano tre gallerie coperte nelle facciate; aveva due cortili o atrii di cinquanta eubiti di lunghezza e trenta di latitudine per ciascheduno, i quali aveano di fianco logge, colonnati e appartamenti. Il palazzo della regina sposa di Salomone e figlia del re d'Egitto era del medesimo gusto e sull'istesso modello. Nel primo cortile del real palazzo stava il trono sovra cui il principe amministrava la giustizia; ed era formato a guisa di nicchia di pietra, ricoperta di tavole di cedro, e là salivasi per via di gradini, come apparisce dalla descrizione che del medesimo si legge nel terzo libro dei Re⁽²⁾. Era il detto trono circondato da colonne, che componevano una specie di portico in giro, e sostenevano verisimilmente una foggia di cupola.

Erauo di cedro le prefate colonne, come pure le travi e le soffitte de' portici; e atteso questo gran numero di colonne fu dato a quel palazzo il nome di casa della selva del Libano, *domus saltus Libani*. Non s'impiegarono nel detto edificio se non i più squisiti marmi e del più stupendo lavoro (*lapides pretiosi*, come parla la Scrittura⁽³⁾). Dal fondamento sino alla sua sommità erano pietre scarpellate o segate, e sì dentro che fuori bene squadrate, di lunghezza ciascuna d'otto o dieci eubiti. Era questo il gusto degli antiehi, che faceano consistere una parte della loro magnificenza nell'adoperare grossissime pietre per le lor fabbriche, nello scarpellarle con maestria, nel commetterle poco meno che senza calce e rinealzi, in una parola, nel render gli edifici saldi e massicci: cioèchè osservano anche oggidì i nostri viaggiatori nei resti de' monumenti della più remota antichità che trovansi in Egitto, nella Palestina, nella Siria ed altrove.

Costruivansi per due ragioni le gallerie coperte e i portici davanti e per fianco delle fabbriche: la prima a fine di riparare l'interno dell'abitazione dal troppo gran caldo,

(1) 3. Reg. VII. 2 et seqq.: « Et quatuor deambulacra inter columnas cedrinas (Hebr.: quatuor ordines columnarum cedrinarum) ». — (2) 3. Reg. X. 18 et seqq. — (3) Ibid. VII. 9.

non dando il sole a piombo sulle muraglie della casa; la seconda per la comoda comunicazione dall'uno all'altro appartamento o in tempo di pioggia, o sferzando il sole. Nel cortile de' grandi, le guardie, e quei che vi si rendevano per negozii, o per tributare i loro omaggi, trovavano sotto quei portici luoghi comodi e ameni. Su questo andare sono costruiti anche presentemente i palazzi dei principi orientali. Quello d'Eglon, re de' Moabiti, in Gerico, doveva essere fabbricato presso a poco in simil foggia, notandovi noi i portici, sotto cui stavano distribuite le guardie, in mezzo alle quali passò Aod dopo d'aver ucciso Eglon (1).

Uso del cedro e dell'avorio.

Stimavansi allora assaissimo i cedri per gli edifizii. Davide, avendo concepita la lodevole idea d'ergere un tempio al Signore, disse a Natano: « Tu ben vedi che io albergo in una casa di cedro, mentre l'arca del Signore è alloggiata sotto una tenda di pelle (2) ». Vesti Salomone tutto il tempio con tavole di cedro, e fabbricò, tanto l'atrio interiore del tempio quanto il vestibolo del Santo e gli atrii del suo palagio, di marmo e di legno cedrino, disposti e intarsiati in modo che v'erano tre ordini di pietre o di marmo, poscia uno di legno di cedro (3). Le colonne che sostenevano i portici, le travi e le soffitte del palazzo reale erano parimente di cedro. Rimprovera Geremia a Gioachimo re di Giuda (4) di edificare vasti appartamenti e soffitte di cedro dipinti con minio: *Facit laquearia cedrina, pingitque sinopide*. L'autore del secondo libro de' Maccabei (5) fa menzione delle pitture a fuoco. Applicavasi la pittura al muro o sopra il legno; poscia, coperta con uno strato di cera che si faceva liquefare, fregavasi ben bene con un pannolino, nel modo che sta notato in Vitruvio (6). Parla inoltre Giuseppe (7) delle do-

(1) Judic. III. 24: « Per porticum egressus est ». Il termine ebraico פֶּתַח הַבַּיִת è preso nel caldeo in senso d'*exedra*, vocabolo greco che significa un portico ornato di colonne e di sedili; e Lyran pretende che nella Volgata, in luogo di *porticum*, bisognerebbe leggere *porticum*. I Settanta traducono: καὶ ἐξῆλθε τοὺς δακτυλιδάμους. « Egli uscì passando frammezzo alle guardie ». — (2) 2. Reg. VII. 2; 1. Par. XVII. 1. — (3) 3. Reg. VI. 36; VII. 12. Ved. il Com. di Calmet sopra questi due luoghi. — (4) Jerem. XXII. 14. — (5) 2. Mach. II. 30: « *Ei vero qui pingere curat* ». (Gr.: τῷ δὲ ἑγκαίσις καὶ ζωγράφειν ἐπιχειροῦντι. « *Ei vero qui inungere et pingere curat* »). — (6) Vitruv. I. VII. c. 5. — (7) Jos., Ant. I. 18. c. 12.

rature fatte sulla cera nelle soffitte dei colonnati del tempio. Finalmente la Scrittura, per darci l'idea d'una fabbrica sontuosa e magnifica, ci parla di un edificio di cedro, ovvero ricoperto di questo legno tanto prezioso e sì saldo⁽¹⁾. « Le nostre fabbriche di mattoni sono cadute, dicevano insolentemente quei di Samaria; noi le rifabbricheremo con pietre scarpellate. Essi hanno demoliti i nostri edificii di sicomoro; noi li rinnoveremo col cedro⁽²⁾ ».

Oltre il cedro adoperò Salomone altri legni preziosi, e l'avorio, adornando con questo e con oro quello splendido trono su cui amministrava la giustizia⁽³⁾, e facendo con legnami forestieri e di gran pregio i balaustrati del portico che conduceva dal suo palagio al tempio⁽⁴⁾. Acab⁽⁵⁾ re d'Israele aveva un palazzo detto la casa d'avorio, attesa la quantità delle opere che v'erano di simil materia; e Amos⁽⁶⁾, sgridando i ricchi d'Israele, disse loro: « Io distruggerò la vostra casa del verno con quella della state, e anderanno in rovina tutte le abitazioni d'avorio ». Si parla altresì della casa d'avorio ne' Salmi⁽⁷⁾; ma erano piuttosto scrigni o cofani, che veri casamenti d'avorio.

Appartamenti
d'inverno e
d'estate.

In proposito degli appartamenti della state o del verno menzionati da Amos, cade in acconcio di dar contezza che l'uso dei cammini non era noto agli Ebrei. Poco essi scaldavansi, e quando la necessità richiedevalo, si portava il fuoco in un braciere entro la camera; nel quale braciere si ponevano noccioli d'oliva, o cose simili per conservarlo. Il re Gioachimo stavasi assiso nella sua stanza d'inverno⁽⁸⁾, tenendo avanti a sè un caldano, allorchè gli venne presentato il volume di Geremia, ch'egli, dopo averlo sdrucito col temperino, gittò nel fuoco, dove restò consumato. Facevasi talora il fuoco in mezzo a un cortile, come avvenne nella notte che fu guidato Gesù Cristo nella casa del sommo pontefice⁽⁹⁾. Le cucine del tempio⁽¹⁰⁾ erano corti quaranta cubiti lunghe e trenta larghe, intorno alle quali stavano i fornelli ove si cuocevano le carni de' sacrificii pacifici, salendo in aria il fumo con libertà senza passare dalla canna del cammino. Ragiona Osea delle finestre o bocche per dove passava il fumo: *Sicut fumus de fumario*⁽¹¹⁾.

(1) *Cantic.* 1. 16; *VIII.* 9. — (2) *Isai.* 1x. 10. — (3) 3. *Reg.* x. 18; 2. *Par.* ix. 17. — (4) 3. *Reg.* x. 12; 2. *Par.* ix. 11. — (5) 3. *Reg.* xii. 39. — (6) *Amos* iii. 15. — (7) *Psal.* xlii. 9. — (8) *Jerem.* xxxvi. 22. 23. — (9) *Lue.* xxii. 55. — (10) *Ezech.* xlii. 21 et seqq. — (11) *Osea* xiii. 3.

Gli appartamenti della state erano di più sorta, o piuttosto v' erano molte invenzioni per difendersi dal gran calore del sole. Stavasi talvolta in luoghi cavi e profondi, ove non poteva penetrare l'ardore: *Subest cryptoporticus subterraneæ similis, quæ æstate incluso frigore riget*(1). Altri tenevano portici spaziosi, aperti ordinariamente dalla banda più dominata dai venti, e ben chiusi da quella del sole(2). Sedeva Antioco Epifane prendendo il fresco in una loggia(3), allorchè Tolomeo si presentò a lui per parlargli in favore di Menelao. Eglon era nella sua camera d'estate quando venne ucciso da Aod(4). Le sale egizie di cui parla Vitruvio erano aperte solamente al disopra del tetto, e attissime a conservare il fresco. Senofonte(5) nota che i Persiani non si contentavano dell'ombra degli alberi, nè della freschezza delle grotte, ch'erano mezzi naturalissimi per refrigerarsi; ma si facevano luoghi opachi e d'un freddo temperato e piacevole nelle lor case. Ammiano Marcellino(6) favella di camere rinfrescate col soffio de' venti, che vide in Canope d'Egitto; ed erano luoghi aperti ove sentivasi il zeffiro d'un'aria agitata, nel forte dei più eccessivi calori. Le stauze che veggonsi al dì d'oggi per la state in Oriente(7) sono riquadrate, fatte a volta, e alquanto elevate, in guisa che vi si salisce per alcuni gradini, e prendono l'aria dall'alto, la quale esce poi da una bocca fatta nel basso. Osservasi presso Varrone, Columella e Palladio che gli appartamenti della state avevano solamente l'apertura dalla banda di settentrione(8). I viaggiatori ei parlano ancora degli appartamenti degli Orientali disposti in forma da prendere il fresco. Prospero Alpino(9) dice che si usano in Egitto certi lunghissimi cannoni che s'ergono dal mezzo delle case, i quali hanno interiormente la larghezza di dieci cubiti, e apronsi al di fuori a guisa d'una campana dalla parte di settentrione; di maniera che la gola che riceve l'aria

(1) *Plin. in villæ descriptione.* — (2) *Juvenal., Satyr. 7.*

*Parte alia longis Numidarum fulta columnis
Surgat, et argenteum rapiat cœnatio solem.*

— (3) 2. *Mach.* iv. 46 « *In quodam atrio (Gr.: peristyle) n.* — (4) *Judic.* III. 20. — (5) *Xen., Cyrop.* l. VIII. — (6) *Ammian.* l. XII. — (7) *Leo Afric., Descript. Afric.* l. VIII. c. 4. *Tavernier, Voyage de Perse.* l. II. c. 4. p. 155. — (8) *Varro* l. 1 *de Re rustic.*; *Columell.* l. 1. c. 6; *Pallad.* l. 1. tit. 12. — (9) *Prosper. Alpin.* l. 1. *de Medicina Egypti.*

Case parti-
colari degli
Ebrei. Tetto,
scale, finestre.

è molto più ampia del cannone che guidala nelle stanze.

Le case particolari degli Ebrei non avevano segno veruno distinto da quelle dei popoli circonvicini, e tuttora pure si veggono nella Palestina, in Egitto, nell'Arabia e nella Siria presso a poco nella medesima foggia com'erano in altro tempo. L'esteriore era molto semplice; il loro tetto di superficie piana, e coperto di un solaio piatto, composto di terra ben battuta, acciò fosse impenetrabile alla pioggia; le estremità del tetto erano guarnite all'intorno di un parapetto per impedire che si cadesse. Mosè aveva ordinato tal sorta di muro per prevenir i pericoli delle cadute⁽¹⁾, perciocchè molto si frequentavano i tetti: sovr'essi si passeggiava, si mangiava e anche si dormiva. Davide passeggiava sul terrazzo del suo palagio⁽²⁾ allorchè vide la moglie d'Uria che si bagnava in una casa vicina. Raab pose a dormire le spie inviate da Giosuè sopra il tetto di casa sua⁽³⁾. Lo stesso praticò Samuele verso Sanna⁽⁴⁾. Assalonne fece alzare le tende sopra il solaio della regale abitazione, e fecevi entrare le mogli del re Davide suo genitore⁽⁵⁾. Stava gran numero di persone sul tetto del tempio di Dagon quando atterrolo Sansone⁽⁶⁾. Achaz aveva fatto ergere altari sopra i tetti della sua reggia⁽⁷⁾. Rimproverano i profeti agl'Israeliti d'aver offerto sacrificii sopra i loro tetti⁽⁸⁾. Gesù Cristo allude al costume di montare sopra i tetti, qualor dice: « Predicate sui tetti quel che vi è stato detto in un'o-recchiaia⁽⁹⁾ ». In mezzo al battuto eravi un buco cinto da una grata, che si chiudeva con una specie di porta o di trahocehetto, che si levava per dar luce ed aria alla sala inferiore. Da questo luogo cadde Ochozia⁽¹⁰⁾.

Credeasi che si ascendesse sui tetti per via di scale disposte al di fuori della fabbrica. Quegli uomini, di cui favella s. Luca⁽¹¹⁾, che portavano il paralitico affine di presentarlo a Gesù Cristo, vedendo di non poter entrare

(1) *Deut.* xxii. 8. — (2) 2. *Reg.* xi. 2. — (3) *Jos.* ii. 6. — (4) 1. *Reg.* ix. 25. — (5) 2. *Reg.* xvi. 22. — (6) *Judic.* xvi. 27. — (7) 4. *Reg.* xxiii. 12: « *Altaria quoque quæ erant super tecta cœnaculi Achaz, quæ fecerant reges Juda* » (Forse bisognerebbe leggere in questa guisa le ultime parole: *quæ fecerat Achaz rex Juda*). — (8) *Jerem.* xix. 13; *Sophon.* i. 5. — (9) *Matth.* x. 27. — (10) 4. *Reg.* i. 2: « *Ceciditque Ochozias per cancellos cœnaculi sui* » (Hebr.: *in cœnaculum suum*) ». — (11) *Luc.* v. 19.

nella casa dalla porta per essere piena di gente che ascoltava il Salvatore, saliti sul tetto, calarono l'infermo con delle corde avanti Gesù Cristo. In s. Matteo⁽¹⁾ dice il Redentore: « Che chiunque è sul tetto non discenda a prendere cosa alcuna in sua casa ». Doveva pur egli scendere per fuggirsene, ma veniva a basso per la scala esteriore senza entrare in casa. Elpenore, appresso Omero⁽²⁾, si fiacò il collo nello scender dal tetto, perchè non seppe prendere la dirittura della scala collocata per di fuori. Il Tournefort⁽³⁾ dice che in Turchia l'unica scala che si pratica è una scala di legno, coperta da un tetto di legno. Presso i Greci questa scala era interamente esposta al sole ed alla pioggia.

Le finestre non erano chiuse con vetri, ma con cortine o gelosie. Mira lo sposo negli appartamenti della sposa della Cantica⁽⁴⁾ a traverso delle gelosie; e l'autore dell' Ecclesiastico⁽⁵⁾ dice che lo stolto andando in una casa straniera guarda al di dentro per la finestra, fino a tanto che si apra; ma l'uomo prudente aspetta al di fuori. Quando nel sacro testo si dice che si aprivano le finestre, dee intendersi delle gelosie o delle mentovate cortine. Siccome le donne uscivano radamente di casa, e serrate tenevansi nei loro appartamenti, si vedevano frequentemente alle finestre. La madre di Sisara stava al balcone della sua camera nella inquieta aspettativa del ritorno del generale suo figlio⁽⁶⁾. Michol riguardava dalla sua finestra la magnifica pompa del trasporto dell' arca⁽⁷⁾. Mirava pur Jezebele dai balconi l'entrata di Jeu in Jezrabel⁽⁸⁾. Una donna dissoluta mira nella strada dalle gelosie della sua stanza, stando alle vedette dei passeggiere⁽⁹⁾. Quando Eliodoro venne con ordine di Seleno per saccheggiare il tempio di Gerosolima, le fanciulle e le donne guardavano, queste di sopra le mura, e quelle dalle finestre⁽¹⁰⁾.

I padiglioni e domicili delle femmine stavano disgiunti da quelli degli uomini. Le tende di Sara, di Rebecca, di Rachele e di Lia erano diversissime da quelle di Abramo, d'Isacco e di Giacobbe. Fabbriò Salomone un palazzo alla figlia

Tende e case delle donne separate da quelle degli uomini.

(1) *Matth.* xxiv. 17. — (2) *Odyss.* xi. v. 63-64. — (3) *Voyage du Levant*, tom. II. lett. 16, pag. 81. — (4) *Cant.* II. 9. — (5) *Ecl.* xxxi. 26. — (6) *Judic.* v. 28. — (7) 2. *Reg.* vi. 16. — (8) 4. *Reg.* ix. 30. — (9) *Prov.* vii. 6. — (10) 2. *Mach.* iii. 19.

dell' egizio monarca da lui sposata⁽¹⁾. Jael, moglie d' Haber Cineo, teneva separatamente la sua tenda. La sposa de' Cantiei ha la sua casa distinta. Le mogli non mangiavano tampoco comunemente coi loro mariti quando intervenivano forestieri alla mensa. Sara non comparisce nel convito fatto da Abramo ai tre Angioli. Rebecca non era presente alla cena data ad Eliezer, servitore di Abramo, in occasione del di lei matrimonio. Si sa la ripugnanza che dimostrò la regina Vasti di farsi vedere allo splendido banchetto d' Assnero, e alla presenza de' convitati⁽²⁾. Ma è superfluo l' estendersi sopra un costume manifesto in cento luoghi de' sacri libri, e praticato anebe al di d' oggi in tutto l' Oriente e in una gran parte dell' Europa.

Porte degli
edifizii e delle
case private.

Presentemente nella Palestina quasi tutte le porte, anche quelle de' pubblici e sontuosi edificii, come pure d' alcune antiche chiese, sono fuor di modo basse, a segno che per entrarvi convien chinarsi non poco. Viene affermato proceder ciò per eagione degli Arabi, che scorrono ordinariamente a cavallo per il paese; intendendosi, con farle così, di toglier loro il comodo d' entrare a cavallo nelle chiese o nelle case. Ma siccome questo motivo non vigea allorchè gli Ebrei godevano il pacifico possesso dei loro Stati, non è probabile che i loro edificii fossero sfigurati con simile disproporzione di porte. Quelle che a noi descrivono le Scritture e Giuseppe erano molto magnifiche; ma è però vero che sono quelle del tempio. Dice Giuseppe che v' erano alcune porte alte sessanta enbiti, e larghe venti⁽³⁾; e altrove scrive che avevano cinquanta cubiti d' altezza e quaranta di latitudine⁽⁴⁾, e ch' erano tutte coperte di lastre d' oro e d' argento. La porta orientale era di bronzo, ma tanto pesante che v' abbisognavano venti uomini per aprirla e serrarla⁽⁵⁾. I suoi ebiavistelli venivano legati alla porta con del ferro qualora chindevasi; e le sue stanghe entravano ben addentro negli stipiti, ch' erano d' una sola pietra molto massiccia. Ezechia fu forzato a togliere l' oro che copriva le porte del tempio per mettere insieme la somma che da lui esigeva Sennacherib⁽⁶⁾. Le porte della città di Gaza

(1) 3. *Reg.* vii. 8. — (2) *Esth.* i. 11-12. — (3) *Joseph.* l. ii. *contr. Appon.* — (4) *Idem de Bello* l. vi. c. 6. — (5) *Idem* l. vii. c. 12 *de Bello.* — (6) 4. *Reg.* xviii. 16.

portate via da Sansone⁽¹⁾ erano di puro legname, non meno che i loro stipiti e l'architrave. Ecco come in tutto l'Oriente⁽²⁾ sono fatte le porte, tanto ai palazzi quanto alle case particolari: gli stipiti e l'architrave sono per ordinario di legno, lasciandosi nelle due estremità una tacea, che sporge in fuori, con un foro sotto e sopra, ov' entrano i perni delle imposte per aprirle eerrarle; altro ferro non vedesi eccetto la catena e il fermaglio che ci si mette per chiuderle: non avendo le porte nè arpioni, nè spranghe, nè toppe di ferro. In alcuni luoghi sono le porte di pietra tutte d' un pezzo, girando sopra i loro perni parimente di pietra. Ci vengono descritte quelle che sono ai sepolcri dei re di Giuda come una maraviglia; sono esse tutte d' un pezzo, cavate a forza di scarpello dallo stesso masso, cogli stipiti, i perni, l' architrave e la soglia.

Si chiudevano le porte dalla parte interiore per mezzo d' una stanga di legno o di metallo, e con buoni chiavacci, legandosi le traverse alla porta con vincoli di cuoio o con catene di ferro. Nota la Scrittura che le sessanta città chiamate *Avoth-Jair*, nella terra di Basan⁽³⁾, avevano buone mura e stanghe di bronzo. Il Salmista⁽⁴⁾ ed Isaia⁽⁵⁾ parlano di porte di rame e di stanghe di ferro. Il termine ebreo⁽⁶⁾ che significa *calzare* si prende ancora per *chiudere una porta, strigiare i legami che tengono la stanghetta*; imperocchè, come anticamente i calzari o i sandali eran affibbiati ai piedi con delle strisciole di cuoio, così la stanghetta era legata quasi nello stesso modo alla porta. E il luogo del Deuteronomio, che si traduce ordinariamente per: *Il suo calzamento sarà di ferro e di bronzo*⁽⁷⁾, può anche intendersi così: *Le sue stanghe (vale a dire, i suoi chiavistelli) saranno di ferro e di bronzo*.

Per sciogliere i predetti chiavistelli e i legami eravi una foggia di chiave, la cui forma non è ben cognita a noi. Racconta Giuseppe⁽⁸⁾ che nell'ultimo assedio di Gerusalemme fatto da Tito, essendo venuti gl' Idumei ad istigazione de' Zelanti, quei che stavano entro il tempio

Maniera di chiudere e di aprir le porte.

(1) *Judic.* xvi. 3. — (2) Chardin, *Voyage de Perse*, tom. II. pag. 79-80. — (3) 3. *Reg.* iv. 13. — (4) *Psal.* cvi. 16. — (5) *Isai.* xlv. 2. — (6) 722, *nashal*. — (7) *Deut.* xxxiii. 25. — (8) *Joseph l. iv. de Bello*, c. 7.

presero delle seghe per tagliare i catenacci delle porte, affine d'introdurvi queste truppe ausiliarie. Non bastava adunque essere nel luogo, ma era necessario aver la chiave per aprire o per dislegare la traversa incatenata e bene stretta alla porta. Vedesi quasi lo stesso nel fatto d'Eglon: le guardie di questo principe non poterono aprire la porta, chiusa nell'uscire dall'omicida Aod, ma convenne cercar la chiave⁽¹⁾, e sciogliere i chiovistelli dai loro legami. La Scrittura sovente allude al costume di legare e di sciogliere i catenacci delle porte: « Ho inteso che tu sai interpretare le cose oscure, e scioglierò le cose legate », disse Baldassare re di Babilonia a Daniele⁽²⁾; cioè, tu sai aprire ciò ch'è chiuso, e dichiarare quel ch'è oscuro. E Gesù Cristo nel Vangelo: « Qualunque cosa avrai legato sopra la terra, sarà legata anche ne' cieli, e qualunque cosa avrai sciolta, sarà sciolta anche ne' cieli⁽³⁾ ». Cioè, la porta del Cielo sarà aperta o chiusa a chi voi l'avrete aperta o serrata sopra la terra. Nei libri dei Re⁽⁴⁾ è fatta menzione di certe catene che servivano a fermare le porte del santuario. Già si vide appresso Chardin l'uso delle catene adoperate per serrare le porte in Oriente. Parla Omero dei lacci con cui strignevansi i coperchi delle casse. Ciò vedesi tuttavia in Levante, ove chiudonsi i forzieri con un legame, a cui s'appone il suggello⁽⁵⁾.

Toppe
e chiavi.

Io non trovo passo alcuno ben chiaro per provare che l'uso delle toppe fosse cognito agli antichi Ebrei. Il nome di מַנְחִיל, *manāhul*, tradotto ordinariamente per *serratura*, significa piuttosto i lacci di cui si valevano per fermar la stanga. Vien questo nome uito comunemente בִּרְיַח, *berriach*, che vuol dire una stanga o un chiovaccio. La sposa de' Cantici⁽⁶⁾ ci dà qualche indizio per conoscere la forma di cappi siffatti e dei chiovistelli. Ella dice che il suo diletto avendo passata la mano per il pertugio dell'uscio,

(1) *Judic.* III, 25. — (2) *Dan.* V, 16. — (3) *Matth.* XVI, 19. — (4) *3. Reg.* VI, 21: « *Et affixit laminas clavis aurcis* » (Hebr.: « *Et repagularit catenis ante oraculum, et operuit illud auro* »). — (5) Chardin, *Gouvernement politique des Perses*, tom. II, pag. 262. — (6) *Cant.* V, 4 et seqq. « *Et manus mee stillaverunt myrrham; et digiti mei pleni myrrha probatissima. Pessulum ostii mei aperui dilecto meo* » (Hebr.: « *Et manus mee stillaverunt myrrham, et digiti mei myrrham que transierat super manubria pessuli (o ligamentis, בִּנְעֵלִי). Aperui* » etc.).

andò per aprirgli, ma avendo voluto prendere l'estremità dei legami (letteralmente in ebraico *le mani del manùhul*, cioè le estremità del legame del chiavaccio), le trovò tutte inzuppate di mirra che vi avea sparsa il suo diletto. Eravi adunque nel mezzo alla porta un'apertura per passarvi il braccio, e per aprire dalla parte esteriore quando avevasene la chiave. « L'antico costume era tale, dice lo scolaste d'Arato, di tenere la chiave al di dentro; perciocchè non istavano altra fiata tra gli Egizii e i Lacedemoni le chiavi al di fuori, come sono al presente⁽¹⁾ ». Avvi ogni sorta di probabilità che ciò si costumasse infra gli Ebrei nella guisa medesima che appresso gli Egizii, come in molte altre cose.

Dice Omero⁽²⁾ che Euriclea uscendo di camera tirò a sè la porta pel suo anello d'argento, e lasciando andare il coreggiuolo che sospendeva il saliscendo, il quale teneva luogo di chiave, la chinse. Eravi nell'esterior della porta un pertugio di dove passava lo spaghetto, che alzava o rimandava il chiavistello o il saliscendo che stava dietro, il quale chiudeva allorchè s'allentava, e quando tiravasi, apriva. Osserva Eustazio⁽³⁾ che il chiavaccio avea altre volte due legamenti, l'uno alla destra e l'altro alla sinistra, che pendevano dai due lati per mezzo di certi buchi, ad effetto d'aprire e di serrare. Descriveci elegantemente Omero la maniera onde aprivansi le porte, ed anche la forma delle chiavi, e il fa in parlando di Penelope che apre una porta della propria casa: « Prese costei colla forte sua mano la chiave contorta, la quale era di metallo e d'un bellissimo artificio, avendo d'avorio il manico: sciolse a prima giunta con prestezza la legatura con la punta adunca della medesima chiave, che mise dentro, tirando con essa a sè i cappii dell'uscio e spingendo contra il medesimo; la porta essendo stata tocca dalla chiave, tosto si aperse con altrettanto

(1) Τὸ ἐνδοθεν ἡμεροσμίον εἶναι τὴν κλειὺ ἀρχαῖον ἐστὶ· οὐ γὰρ ὡς νῦν ἔστος ἦσαν αἱ κλειῖδες, ἀλλὰ ἐνθὺν τὸ παλαιὸν παρὰ Ἀιγυπτίοις καὶ Λακώσι. — (2) *Odyss.* i. p. 441-42.

... Θύρην δ' ἐπίουσε κοῦρην
Ἀργυρέην, ἐπὶ δὲ κλειῖδ' ἐτάνασσεύ ἱμάντι.

Ved. sopra questo passo la nota della signora Dacier. — (3) *Eust. in Odyss. vers. supra citatum.*

strepito quanto fa un giovenco che mugge nel prato⁽¹⁾. Siccome la chiave con cui scioglievansi i lacci era molto grossa, con manico di legno o d'avorio, e torta a guisa di falchetto, così aprivasi con disgiungere la striscia di cuoio che copriva il buco della serratura; e facendo entrare la chiave nel pertugio, spignevasi il chiavistello interiore, e s'apriva slacciandolo con essa chiave, di gran lunga dalle nostre diversa. Le chiavi torte sono ancora comuni nella campagna, ma solamente per levare il chiavaccio, o una mezza traversa di legno, che si spigne nel muro, e appoggiasi alla porta per chiuderla. Finalmente il pertugio posto in mezzo alla porta, per dove si passava il braccio a effetto d'aprire, è assai bene notato appresso Apuleio: *Lamachus spectatæ virtutis suæ fiducia, qua clavi immittendæ foramen, sensim immissa manu, claustrum evellere gestiebat*⁽²⁾. Parla pur egli altrove della chiave per tor via il chiavistello, *Subdita clavi pessulos reduco*⁽³⁾. Le porte chiudevansi di dentro e di fuori, e per ciò fare non c'era bisogno di chiave. Aod essendo uscito della camera d'Eglone fermò attentamente la porta, e la serrò senza chiave, come osserva s. Agostino⁽⁴⁾, con tutto che non potesse aprirsi senza di quella; essendovi certa sorta di serrature, come quelle che si chiamano *veruclata*, che si chiudono senza chiave, ma senza di essa non si possono aprire.

Altre specie
di chiavi.

Oltre queste menzionate fogge di chiavi, ci fa sapere Salmasio⁽⁵⁾ che ve n'era d'un'altra qualità per fermar la stanga e tenerla attaccata alla porta. Inscrivasi nella stanga un caviocchio forato a chiocciola, che la fermava; e quando volevasi aprire, si metteva una chiave in

(1) Εἶλετο δὲ κληῖδ' εὐκαμπία χεῖρσι παχείῃ
Καλῆν, χαλκείην· κώπη δ' εἰσφαντός ἐπ' ἔην.

Αὐτίκ' ἄρ' ἤγ' ἱμάντα θοῶς ἀπέλυσεν κορώνῃ,
Ἐν δὲ κληῖδ' ἤκε θυρεῶν, δ' ἀνέκοπτεν ὀχθαῖς
Ἄντα τετυσκομένη· τὰ δ' ἀνέβραχεν ἥντε ταῦρος
βοσκομένος λιμῶνι, τόσ' ἐβραχε καλὰ θυρεῶρα
Πληγέντα κληῖδι, πετάσθησαν δὲ οἱ ὥκα.

(Odys. xxi. 67. 46-50.)

— (2) *Asin. Aur. l. iv.* — (3) *Idem l. i.* — (4) *Aug. qu. 23 in Judic.*
« Aut tale claustrum genus fuit, quod sine clavi posset claudi, nec
sine clavi aperiri; nam sunt quædam talia, sicut ea quæ veruclata di-
cuntur ». — (5) *Salmas. in Solin.*

forma di vite nel suddetto caviocchio; questo tiravasi, e la stanga da se stessa cadeva, o si allontanava, non essendo più tenuta dal pinolo. La vite nomavasi *balma-gra*, e il pinolo *balamos*, come chiaramente apparisce da Aristofane⁽¹⁾ e da' suoi scolasti: « Attendete alla chiusura e al ebiavistello, e badate ch'ei non roda a poco » a poco il fermaglio; in greco, *balanon*.

Si adoperarono di poi le ebiavi laconiche, più agevoli e sicure di tutte le precedenti, per mezzo delle quali chiudevasi al di fuori senza obbligazione di passare la mano entro la porta pel consueto pertugio, ed eran ebiavi fatte in forma di croce con tre denti⁽²⁾; e quegli che rinserato una volta si trovava in casa, non poteva più uscire se non aprivasi per di fuori. Stima Suida⁽³⁾ che si mettesse la stanga o il chiavaecio nella parte esteriore, in guisa che fosse bisogno portar sempre seco la chiave quando volevasi entrare. Somigliante invenzione non piaceva punto alle donne di que' paesi, ove sotto chiave si tenevano ri chiuse. Ecco com'esse se ne querelano appo Aristofane: « Noi più non possiamo, come prima, ingannare i nostri mariti, avendo essi presentemente di quelle piccole maligne chiavi a tre denti, di quelle ebiavi laconiche. Poco avanti noi potevamo con un sigillo di tre oboli aprir ogni porta, ma ora quel indegno Euripide ha loro mostrato certi piccolissimi suggelli, e come rosicchiati dai vermi, che tengono sempre appresso di loro⁽⁴⁾ ». Quest' ultima specie di

(1) *Aristophan. in Vespis, act. 1. scen. 2.*

Καὶ τῆς κατακλειδὸς ἐπιμελοῦ καὶ τοῦ μοχλοῦ,
Φύλαττε ὁπως μὴ τὸν βάλανον ἐκτρώξεται.

— (2) *Vide Salmas. in Solin.* — (3) *Suidas in voce Λακωνικαί.* —

(4) *Aristophan. Thesmophoriaz.:*

..... Οἱ μὲν ἄνδρες ἤδη κλειδίᾳ
Αὐτοὶ φοροῦσι κρυπτὰ κακοκτίσταντα
Λακωνικὰ ἄττα, τρεῖς ἔχοντα γομφίους.
Προτοῦ μὲν οὖν ἤν αὐτοὶ ὑποῖξαι τὸν Σῆρα
Ποικεσμέναισι θακτύλιον τριωδόντων
Νῦν δ' οὗτος αὐτοὺς ὡς κοτρίῃ Εὐριπίδης
Ἐδίδασκε θριπιδεῖσι ἔχειν σφαγιῖδα
Ἐκφραμένους.

Plant., Mostellaria, act. 2. scen. 1. v. 57:

TRANIO *Clavem mihi harumce ardiun laconicarum
Jam jube offerri intus; hasce ego viles occludum hinc foris.*

chiavi, composte in forma di sigilli rosicchiati dai vermini, è diversissima dalle chiavi laconiche. Vogliono gli scolasti che queste fossero veri pezzi di leguo intarlato, che s'applicavano sopra la cera in vece di sigillo, non possibili a contraffarsi, come si contraffacevano i suggelli⁽¹⁾. Ma è difficile a persuadersi essersi adoperato mai legno intarlato in vece di sigillo. Egli è ben più credibile che si portassero certi anelli, sopra de' quali fosse improntato il suggello in forma di legno buato; e in fatti si vedevano nel musco dell' abate Fauvel certi anelli di bronzo, nei quali, al luogo del suggello, si scorgevano molti punti inegualmente elevati, e che dovevano formare sopra la cera delle punture ed ineguaglianze difficilissime a imitarsi, e simili all'impronta d'un legno roso dai tarli.

Anelli per
chiudere.

Per altro non si osserva nella Scrittura nè siffatta sorta d'anelli a più pertugi, nè le chiavi laconiche; ma certa cosa è che sovente adoperavasi l'anello per serrare. Daniele chiuse il tempio di Bel col sigillo di Dario⁽²⁾; egli stesso fu racchiuso sotto l'impronta del re nella fossa de' leoni⁽³⁾. Dice Mosè che il Signore tien suggellate ne' suoi tesori le iniquità degli empj per trarne vendetta nel giorno da lui stabilito: « *Nonne hæc condita sunt apud me, et signata in thesauris meis* ⁽⁴⁾ »? E Giobbe, che Dio tiene le stelle chiuse come sotto il sigillo: « *Stellas claudit quasi sub signaculo* ⁽⁵⁾ ». Lo sposo de' Cantici desidera d'esser qual marchio nel seno e sul braccio della sua sposa⁽⁶⁾, e altrove la paragona a un fonte suggellato⁽⁷⁾. L'autore dell'Ecclesiastico brama d'avere una guardia alla bocca e un sigillo alle labbra⁽⁸⁾. Finalmente il sepolcro del nostro Signore fu suggellato⁽⁹⁾. Plinio sostiene che gli anelli per chiudere e sigillare non si usavano

(1) *Biset. Aristoph. Thesmophor.*, p. 790 edit. *Aurelie-Allobrogum*, 1607, in fol. « *Θρηπήδεστα*. — Οὕτω καλεῖται τὰ ξύλα ὑπὸ θρηπῶν βερρωμένα, οἷς ἐπαράγουν. . . . Πλευσανίας λέγει ὅτι θρηπήδεστα ξυλῆφια τὰ ὑπὸ θρηπῶν βερρωμένα, ὡς ἀπὸ τοῦ ἔδω. Οἱς ἐχρῶντο (φρῆσιν) οἱ σφόδρα οἰκονομικοὶ ἀντὶ γλυπτῶν σπαρχίδων ». — « I mariti, dice Dupuis, ebbero la cautela di non aver sigilli che di legno intarlato . . . di cui non si poteva imitar l'impronta, perchè questa variava tante volte quante s'applicava ». *Tesoro dei Greci*, del p. Brumoy, ediz. di Raoul-Rochette, p. 296, t. 14 in nota. — (2) *Dan.* xiv. 13. 16. — (3) *Id.* vi. 16. 17. — (4) *Deut.* xxxii. 34. — (5) *Job.* ix. 7. — (6) *Cant.* viii. 6. — (7) *Id.* iv. 12. — (8) *Eccli.* xii. 33. — (9) *Matth.* xxvii. 66.

avanti la guerra di Troia (1): perciocchè allora serbavasi l'oro, l'argento e le cose preziose in iserigni legati con cordoni e legami. Ma il passo da noi riferito di Mosè prova evidentemente il contrario. La maggior parte delle chiavi antiche era di bronzo e più corte delle nostre; il che potrebbe favorire il sentimento di quei che stimano che i lucchetti fossero per lo passato frequentissimi. Si crede osservarsene l'uso appresso Petronio: *Dum loquimur, sera sua sponte decedit*; e i viaggiatori asseriscono che sono ancora comunissimi in Oriente (2). Si vedevano a Parigi nelle gallerie dei signori Foucaut, Fauvel e Girardon anelli di bronzo con una chiave, invece di sigillo; e chiavi simili non potevano ad altro servire che ai lucchetti o ai forzieri.

In tutto il Levante le toppe e le chiavi sono di legno (3), e ve ne sono della grossezza del braccio, ma la maggior parte sono grosse quanto un dito, quadre e bislunghe, avendo nella loro estremità denti di ferro in numero di cinque o sei, posti in successiva distanza. S' inserisce la chiave nella serratura, non per dritto, ma da banda e in isbieco, e i chiavelli o i denti di essa incrociandosi con gli altri entro il ferrame, fanno avanzare, o tornare indietro il cavicchio che serve a chiudere o ad aprire. Chardin (4) dice che la serratura è a guisa d' una piccola cateratta, ch' entra per metà nell' anello di legno; la chiave poi è un pinolo, alla cui estremità sono alcune punte che si spingono per di sopra entro l' anello, e tolgon via la piccola cateratta (5). Noi non possiamo dire di quale antichità sieno coteste chiavi; ma Isaia ci parla di Eliachim figliuolo d' Eleia, a cui « promette il Signore di porgli sopra la spalla la chiave della casa di Davide (6) ». Veggiamo ancora varie antiche figure venute d' Egitto, alcune delle quali hanno sopra le loro spalle una chiave adunca, o anche fatta presso a poco come le nostre, ma più grossa, e sono probabilmente di quelle grosse chiavi di legno di cui favella il detto profeta.

Chiavi di legno.

(1) *Plin. l. xxxiii. c. 1*: « *Conditas arcis vestes vasque aurea et argentea, et ea colligata nodi, non annuli nota. Homerus indicat* ». — (2) *Tavernier, c. 4. p. 43.* — (3) *Ved. Cotovic. c. 2; Villamont, lib. II. c. 32; Morizon, lib. I. c. 2; Tavernier, Voyage de Perse, c. 4, cc.* — (4) *Chardin. Gouvernement politique des Perses, tom. II. p. 70.* — (5) *Ved. anche Dandini, Viaggio al monte Libano, c. 14. p. 73.* — (6) *Isai. xlii. 22.*

Suppellettili
degli Ebrei.

Gli Ebrei non furon mai troppo splendidi in arredi. Anche giornalmente i popoli vicini alla Giudea non costumano tappezzerie, sedie, letti, pitture, statue, ed altre sontuosità che si miran tra noi. Un gran tappeto steso sul pavimento della camera, e una quantità di ricchi piumacci gettati sopra d'un sofa fanno quasi tutto l'addobramento degli appartamenti dei più doviziosi. Distendesi la sera sovra d'un tavolato il letto, le lenzuola e una coperta; la mattina vegnente tutto si leva e si piega, di maniera che niente nella camera apparisce tra il giorno: ecco qual è la pratica della più parte degli Orientali. Ma non usavano però interamente così gli Ebrei, avendo letti stabili e sedie. Salomone nella sua opulenza non veniva servito che in vasellame d'oro; e si valse di tutto quel mai che poteva contentare lo spirito e i sensi⁽¹⁾; ma non sappiamo in particolare qual fosse la magnificenza delle sue suppellettili. Il re di Tiro, di cui ci descrive Ezechiele la grandezza e le ricchezze⁽²⁾, andava attorno tutto rilucente di gioie; e nel suo palazzo risplendevano da ogni parte oro e metalli preziosi. La città di Tiro abbondava di drappi, di gemme e di mercanzie di pregio. Le loro navi erano adorne d'avorio, e aveano le vele di porpora. In tempo che l'argento era tanto comune in Gerusalemme quanto le pietre⁽³⁾, lampeggiava senza dubbio nei mobili una prodigiosa opulenza; ma noi non parliamo qui se non di quanto era ordinario nel paese e tra il comune degl'Israeliti. Per formarsene un'idea, convien considerare il preparamento fatto nella camera d'Eliseo⁽⁴⁾: « Facciamogli una piccola stanza, disse la Sunamitide sua albergatrice, mettiamoci un letticciuolo, una tavola, una sedia e un candelliere, affinché vi si ritiri quando ritornerà ». Inveivano di frequente i zelanti profeti contro gli eccessi degli addobramenti e della troppa delicatezza nel vestire, e contra la sontuosità delle fabbriche; ma non trovasi che attacchino la superfluità degli arredi. Osservasi in alcuni luoghi l'uso de' tappeti sovra cui sedevansi, e de' guanciali a' quali uno si appoggiava. Rimprovera Amos⁽⁵⁾ ai ricchi

(1) Eccl. II. 8; 3. Reg. X. 21. — (2) Ezech. XXVIII. 13 et seqq. — (3) 3. Reg. X. 27. — (4) 4. Reg. IV. 10: « Et ponamus in eo lectulum (Hebr.: lectum) et mensam » etc. — (5) Amos II. 8.

di starc a sedere sopra le vesti de' poveri che tenevano in pegno; ed Ezechiele⁽¹⁾ riprende i falsi profeti della pernicioso lor compiacenza, dicendo ch' essi preparano i piumacci sotto le braccia. Tutto l' Oriente servesi anche al dì d' oggi di simili tappeti e guanciali. Ne' Proverbii una femmina dissoluta dice al suo drudo: « Io ho sospeso » il mio letto su delle corde, e l' ho coperto con ricchi » tappeti d' Egitto, aspergendolo di mirra, d' aloe e di » cinnamomo⁽²⁾ ». La sposa de' Cantici parla del letto di Salomone⁽³⁾, ed Ezechiele fa menzione dei letti da tavola e de' profumi che si ponevan sopra la mensa: *Sedisti in lecto pulcherrimo; et mensa ornata est ante te; thymiana meum et unguentum meum posuisti super eam*⁽⁴⁾. Amos⁽⁵⁾ sgrida i ricchi perchè dormivano sovra letti d' avorio, e perchè vivevano nell' effeminatezza e nel lusso.

(1) *Ezech.* XIII. 18. — (2) *Prov.* VII. 16. 17. — (3) *Cant.* III. 7: « *En lectulum* (Hebr.: *lectum*) *Salomonis* » etc. — (4) *Ezech.* XXIII. 41. — (5) *Amos* VI. 4.

DISSERTAZIONE SUL VOTO DI JEPHTHE (*)

In che consista il voto di Jephthe. I Padri vi riconoscono il voto di una reale immolazione.

Benehè la Scrittura s'esprima in una maniera che pare del tutto chiara sopra il voto di Jephthe, vi si trovano nondimeno delle difficoltà. Questo generale, pieno dello Spirito del Signore, fece il giro della terra di Galaad e di Manasse⁽¹⁾ affine d'adunare le truppe necessarie per l'impresa che meditava contro i figliuoli di Ammone, e fece voto al Signore, dicendo: *Se voi mi darete in potere i figliuoli d'Ammone, io vi offerirò in olocausto il primo che verrammi incontro di mia casa per accogliermi nel felice ritorno che farò dalla mia spedizione contro gli Ammoniti. Vedesi chiaramente eh' ei parla d'un olocausto che deve offerire rivenendo dalla guerra, della prima persona che uscirà di sua casa si farà ad incontrarlo: ei non dice già « la prima cosa » ma « la prima persona »: *Quicumque prius fuerit egressus de foribus domus meae, mihiq; occurrerit*⁽²⁾. E per l'altra parte ben si sa, secondo l'osservazione di s. Agostino, non esser le bestie che vanno all'incontro dei vincitori quando ritornan dal campo: *Neque enim est, aut fuit consuetudinis ut redemptibus de bello ducibus, pecora occurrerent*⁽³⁾. Se pure dir non volessimo che ciò per avventura s'intendesse di un cane che potrebbe in vero correre avanti a far carezze al suo padrone allorchè se ne torna; ma sarebbe fuor di senno obbligare quello per voto, e vi sarebbe dell'empietà in volerlo offerire in olocausto al Signore. In oltre Jephthe non dice semplicemente di volare, consecrare ed offerire al Signore chi gli verrà incontro, ma che*

(*) La sostanza dei primi cinque paragrafi di questa dissertazione, e di alcuni altri in appresso, è del p. Calmet.

(1) *Judic.* xi. 29. 30. 31. 34. — (2) *וְהָיָה הַשֵּׁשִׁי מִבְּנֵי הַבָּיִת וְהָיָה הַשֵּׁשִׁי מִבְּנֵי הַבָּיִת* S. pt.: Καὶ ἴσται ὁ ἐκπορευόμενος ὡς ἂν ἐξέλθῃ ἀπὸ τῆς θύρας κ. τ. λ. — (3) *Aug., quest. 49 in Judic.*

glielo offerirà in olocausto, *eum holocaustum offeram Domino*; ecco il senso della lettera secondo l'ebreo: «Apparterrà al Signore, e l'offerirò in olocausto⁽¹⁾». Jephthe promette di offerire in olocausto la prima persona della sua casa che gli verrà innanzi. Così appunto l'intesero i Padri, come in appresso vedrassi, e pare che non si possa spiegare in altra guisa senza dar la tortura alle parole dell'originale.

Ma non ostante l'evidenza di questo testo, non pochi moderni interpreti sostengono che in altro modo si debba intendere, traducendo così l'ebreo: «E la cosa che u-» scirà dalle porte della mia casa al mio incontro, quando » ritornerò in pace dalla guerra degli Ammoniti, ella ap- » parterrà al Signore, o io gliela offerirò in olocausto⁽²⁾». Obbliga per voto al Signore ciò che verrà ad incontrarlo, o uomo o bestia che sia, ma non già nella stessa maniera: se sarà uomo o donna, lo consacrerà al Signore, *apparterrà al Signore*; se animale atto al sacrificio, un animale puro, come buo, pecora o capra, *glielo offerirà in olocausto*; ma se fosse una bestia immonda e incapace di essere sacrificata al Signore, la farà semplicemente morire: in una parola, dedica e consacra ciascheduna di queste cose nella forma in cui possono essere dedicate e consecrate. In questa guisa lo spiegano gli Ebrei e molti moderni comentatori⁽³⁾.

Quei che prender vogliono il voto di Jephthe nel primo senso che si è proposto sono obbligati a dire che Jephthe sacrificò la propria figlia al Signore, ciò che non può asserirsi senza accusare nel tempo stesso questo giudice d'Israele d'una crassa ignoranza, d'un'orribile inumanità, e d'una enorme empietà. Poteva egli forse ignorare che Iddio aveva in orrore le vittime umane? «Voi non initerete, dice il Signore, le abominazioni dei popoli chanani, che hanno offerto ai loro dèi i proprii parti, abbruciandoli⁽⁴⁾». E quando anche avesse voluto eseguire un voto di siffatta natura, tutta la nazione, i sacerdoti e gli anziani del popolo non si sarebbero egli opposti? E si vuole ch'ei facesse una simigliante promessa al Signore, come d'una cosa di più gran merito e d'un bene maggiore?

Interpretazione di molti autori moderni che negano la immolazione della figliuola di Jephthe.

(1) יהוה לעולה עולה — (2) *Pagnin. ar. Mont.* — (3) *Jes. Kimchi, et alii Rabb. apud Munst. Vat. Clarius, Drus. Grot. Lyran. Mariana, etc.* — (4) *Deut. xii. 31.*

Finalmente ciò che può persuadere che non era suo intendimento di destinare alla morte la prima persona che a lui si fosse presentata, si è il non leggersi che egli offerisse la propria figlia in olocausto al Signore. La Scrittura dice solamente che la zitella avendo dimandato al suo genitore due mesi per piangere la sua virginità, ritornò in capo del tempo prefisso, e che suo padre eseguì verso di lei quanto avea promesso, e che ella non ebbe commercio con uomo: *Fecit ei sicut voverat, et illa non cognovit virum*. L'ebreo⁽¹⁾ può tradursi in tal guisa: laonde, secondo l'ebreo, Jephthe rinchiuse sua figlia, e la costrinse a vivere nella continenza. Egli consacrò al Signore la virginità di sua figlia, e l'obbligò, per quanto dicesi, di passare la sua vita a servire il Signore nel tabernacolo di Silo, sotto la direzione del sommo pontefice. La figlia non chiese al suo genitore di portarsi a deplorare la sua morte, ma di andare a piangere la sua virginità sulle montagne: ben sapendo che suo padre non aveva cuore di farla morire, ma che voleva ridurla al celibato, stimandosi allora infelicissima una tal condizione, e una specie d'obbrobrio.

S'aggiugne che se Jephthe avesse veramente destinata alla morte l'unica sua figliuola, non avrebbe mancato di servirsi del privilegio della legge, riscattandola con una somma di danaro, imperocchè ecco ciò che dice Mosè: « Chi avrà fatto voto, e obbligata per voto la sua vita (od in generale una vita) al Signore, darà il prezzo che sarà tassato; se sarà un maschio da venti fino a sessant'anni, darà cinquanta sicli, giusta il peso del annuario; se donna, ne darà trenta. Un giovinetto da cinque anni fino ai venti darà venti sicli, e dieci una fanciulla⁽²⁾ ». Jephthe non ignorava certamente questa legge, perchè comune e giornalmente praticata; e quand'anche non l'avesse saputa, non sarebbesi trovato almeno, nello spazio di due mesi che passarono sino all'esecuzione del voto, che gliel'avesse notificata? L'affare di cui trattavasi aveva fatto bastante rumore, e interessava non poco il popolo tutto, per meritare che vi fosse fatta riflessione. Ecco quanto dicesi di più plausibile a fine di persuadere

(1) *Judic. xi. 39.* : וְהָיָה לֹא יָדָעָה מִיֵּשׁ — (2) *Levit. xxvii. 2 et seqq.* : « Homo qui votum fecerit, et sponderit Deo animam suam (Hebr. animam) sub astinatione, etc. ».

che il voto di Jephthe non s' effettuò col sacrificio della propria figlia, ma solamente col consacrarla alla virginità e al culto del Signore.

Ma si può rispondere a tutte queste ragioni: 1.° L'alternativa che si vuole ammettere traducendo, *sarà del Signore*, OD io la offrirò in olocausto, è contraria al testo originale, che dice precisamente: *Sarà del Signore*, ED io la offrirò in olocausto. Ben è vero che la particella *e* si mette talvolta per la particella *o*; ma in qual caso? Precisamente quando non v' ha alternativa; in guisa che se qui ci dovesse essere, bisognerebbe che vi fosse *o*, non già *e*. In fatto la particella *o* è suscettiva di due sensi diversi. Essa può significare un' alternativa; ed allora gli Ebrei al par dei Greci e dei Latini impiegano una particella propria, cui in questo caso non si può sostituire la particella *e*: per es., *albus aut nigrum*⁽¹⁾; *duos turtures, vel duos pullos columbarum*⁽²⁾. Ma talvolta essa si prende in senso della particella copulativa *et*, ed allora soltanto l' *e* si può mettere per l' *o*. « E chi mai è tra voi, dice Gesù Cristo, che chiedendogli il suo figliuolo del pane gli porga un sasso? O se gli domanderà un pesce gli darà egli una serpe? » Così si legge nella Volgata; ma il greco dice: « *E, se gli domanda un pesce, gli darà egli una serpe* »⁽³⁾. Il senso è uguale perchè non v' ha alternativa fra le due frasi che Gesù Cristo pronuncia; l' una è solamente aggiunta all' altra. Ecco il caso in cui la particella *e* si può prendere per la particella *o*; ma la particella *e* non può mai essere impiegata per significare un' alternativa, nè mai può esser posta in vece della particella *o* presa in senso d'alternativa. Ora Jephthe non dice panto, *Erit Domino, AUT offeram eum in holocaustum*; ma dice, *Erit Domino, ET offeram eum in holocaustum*. Non v' ha dunque alternativa nel suo voto: invano adunque si pretenderebbe di allontanarsi dal senso della Volgata che è pur quello dei Settanta, del siriano e dell' arabo: *Quicumque primus fuerit egressus de foribus domus meae, mihiq; occurrerit revertenti cum pace a filiis Ammon, eum in holocaustum offeram Domino, o più letteralmente, se così piace, erit Domino, et offeram eum in holocaustum*. Jephthe promette di consacrare al Signore

Confutazione degli argomenti di coloro che negano l'immolazione della figlia di Jephthe.

(1) *Matth.* v. 36. — (2) *Levit.* v. 7. 11; *xii.* 8. : שתי תרתי בני חמה. — (3) *Matth.* vii. 10 : Καὶ ἢν ἰδὼν αἰτίῃς αὐτίκῃ. *Aut si piscem petierit.*

e di offrirgli in olocausto la prima persona che uscirà dalla sua casa e gli verrà davanti quand' egli tornerà vittorioso dal paese dei figliuoli d' Ammone; e questo è l' unico senso che il testo sacro possa ricevere.

2.^o Noi non pretendiamo di assolutamente giustificare il voto e l'azione di Jephthe; confesseremo bensì senza difficoltà che il suo voto non fu secondo la scienza nè secondo la discretezza. Ma non siamo ancor venuti a questo; qui trattasi puramente di sapere in che esso consistesse e come fosse adempito. Si vide già che nel voto di Jephthe non vi aveva alternativa; e che egli si obbligò non solo a consacrare al Signore, ma anche ad offrire in olocausto al Signore la prima persona che gli si presenterà: *Erit Dominus, et offeram eum in holocaustum*. Ecco il suo voto: l'ha egli eseguito? L'autore sacro non ci permette di dubitarne: *fecit ei sicut voverat*. Egli aveva promesso di offrire in olocausto al Signore la prima persona che gli verrebbe innanzi; gli si presentò per la prima la sua figlia; ei ne fece sacrificio: *Fecit ei sicut voverat*.

3.^o La figliuola di Jephthe va a piangere la sua virginità; ma non ne segue che l'esecuzione del voto di suo padre dovesse ridursi ad una semplice consacrazione senza immolazione. La sterilità era ohhrobhiosa presso gli Ehrei, ed una figliuola d' Israele che morisse prima di diventar moglie era riguardata con compassione da tutto il popolo, e principalmente dalle persone del suo sesso e della sua età: onde questa donzella va a piangere colle sue compagne la necessità in cui si trova di morire prima di essere impegnata nel matrimonio, e di aver potuto dar discendenti a suo padre, che potessero perpetuarne la schiatta; ecco il soggetto delle sue lagrime: *flebat virginitatem suam*.

4.^o Quando fosse vero che l'espressione del testo ebraico significhi che suo padre eseguì con lei ciò che aveva promesso, e che ella non conobbe uomo, non si potrebbe nulla conchiuderne contro la immolazione: giacchè essendo la immolazione espressamente notata con quelle prime parole, *Fecit ei sicut voverat*, ne conseguirebbe che quelle ultime parole, *et illa non cognovit virum*, significherebbero semplicemente che quella figliuola morì prima di essersi maritata, e che fu vergine quando venne immolata: *Et*

illa non cognovit virum. Ma d'altronde la stessa espressione dell'ebraico può anche significare, et *illa non cognoscebat virum*, « essa non conosceva uomo allorquando suo padre eseguì sopra lei il suo voto »; e questo è ciò che s. Girolamo ha benissimo espresso dicendo: *Fecit ei sicut voverat, quæ ignorabat virum.* Jephthe aveva promesso di offrire in olocausto la prima persona che a lui si presentasse; gli si presenta la figliuola; egli eseguisce sopra di lei il suo voto: la immola, e fin allora essa era rimasta vergine: *Fecit ei sicut voverat, quæ ignorabat virum.*

5.º Finalmente il privilegio della legge non era applicabile al voto di Jephthe. Vi sono nella legge due sorta di voti: il voto di semplice consacrazione appellato in ebraico *neder*(1), ed il voto di anatema detto *cherem*(2). Quelli che si trovavano nel caso di semplice voto di consacrazione potevano essere riscattati; e se non si riscattavano, restavano attaccati al servizio della casa del Signore; ma quelli che erano nel caso del voto di anatema, non potevano essere riscattati, e dovevano essere uccisi: *Omne quod Domino consecratur* (l'ebreo letteralmente dice *anathematizatur*), *sive homo fuerit sive animal sive ager, non vendetur nec redimi poterit... Omnis consecratio quæ offertur ab homine* (l'ebreo, *Omne anathema quod anathematizatur ab homine* o *de homine*), *non redimetur, sed morte morietur*(3). I Chanaei e gli Amaleciti erano sottoposti a questo anatema per ordine del Signore; e la figliuola di Jephthe vi andò sottoposta pel voto di suo padre. Jephthe aveva promesso di offrire in olocausto la prima persona che uscisse dalla sua casa al suo ritorno; non era questo un voto di semplice consacrazione, ma un voto di anatema, dachè sottometteva alla morte la persona votata. Indarno adunque ci si direbbe che se Jephthe consacrò veramente alla morte la sua unica figlia, non avrebbe mancato di giovare del privilegio della legge riscattandola con una somma di danaro; sarebbe questo un confondere le leggi. Dachè v'aveva voto di morte eravi voto di anatema, per cui non eravi riscatto: *Non redimetur, sed morte morietur.*

(1) *Levit. xxvii. 2.* : כל יפלא נדר בערך נפשמה ליהוה. — (2) *Ibid. 28.* : כל חרם אשר אדם ארש ליהוה. — (3) *Ibid. 28-29.*

Immolazione
reale della fi-
gliuola di Je-
phthe ricono-
sciuta dagli
antichi Ebrei,
dai Padri del-
la Chiesa e da
molti valenti
comentatori
antichi e mo-
derna.

Gli antichi Ebrei, i Padri della Chiesa e molti eruditi comentatori antichi e moderni presero secondo la lettera ciò che la Scrittura qui dice del sacrificio di Jephthe. Nota espressamente Ginseppe ch' egli sacrificò ed offerì in olocausto la propria figliuola⁽¹⁾. Il parafraste caldeo dice altresì che l'immolò senz' aver consultato il sommo pontefice *Finees*, e che se avesse esaminato seco l'affare, avrebbe redenta la sua figliuola con una somma di danaro. L'autore del poema contra Marcione dice similmente ch' ella soffrì una morte violenta per cagione del reo voto del suo genitore :

Peccati votum violenta morte cooperuit (2).

S. Ambrogio deplora e la dura promessa e la cruda esecuzione del voto di Jephthe: *Dura promissio, acerbior solutio, quam necesse habuit lugere etiam ipse qui fecit* (3). S. Girolamo par che creda che fosse in castigo della temerità di simil voto che Dio ne permettesse l'adempimento colla morte della propria figliuola⁽⁴⁾: *Ut qui improspekte voverat, errorem votorum in filiae morte sentiret*. S. Agostino⁽⁵⁾ non mette dubbio a quanto si è detto, supponendo patentemente che Jephthe adempì secondo la lettera ciò che importavano i termini del suo voto; ma disapprovò altamente, dicendo che fece una cosa manifestamente vietata dalla legge, e di cui non avea ricevuto da Dio ordine veruno distinto: *Fecit quod et lege vetabatur, et nullo speciali jubebatur imperio*; e conchiude che, giacchè la Scrittura non si è espressa in particolare intorno al giudizio che dee farsi dell'azione di Jephthe, ci lascia la libertà di ragionarne, e dire che verisimilmente a Dio dispiaque un tal voto, e che fu per punire la temerità di Jephthe ch'ei permise che l'unica sua figliuola fosse la prima che al suo ritorno a lui si presentasse, affinchè i padri non s'immaginassero già di fare una cosa molto grata al Signore facendogli voto di vittime umane, e, quel che è più, dei proprii loro figliuoli, e acciò non si movessero a fargli finte promesse; nella speranza ch'egli sarebbe per

(1) *Antiqq.* l. v. c. 9: Συγχωρήσας δὲ κατὰ τὸν προσηχημένον χρόνον, μετὰ τοῦτον διελθὼντα θυσας τὴν παῖδα ὀλοκαύτωσεν. — (2) *Auct. Poem. contra Marcion*, inter opera Tertull. l. iii. — (3) *Ambros.* l. iii. de Offic. c. 12. — (4) *Hieron. lib. 1 contra Jovinian.*, col. 165 edit. Bened. Idem in Mich. vi: « Pro temeritate voti offerentis filiam », — (5) *August. qu. 49 in Judic.*

fare a pro loro quel miraeolo che operò altra fiata in favore d'Abramo, liberando dalla morte il di lui figliuolo.

L'autore delle *Quistioni agli ortodossi*(1), s. Giovanni Grisostomo(2) e Teodoreto(3) considerano tutta codesta azione collo stesso riflesso, e tengon per fermo che Iddio volle con quel che intervenne a Jephthe ammaestrarci della circospezione che aver dobbiamo nel fare i nostri voti. Può aggiugnersi a questi Padri, che pigliarono giusta la lettera l'adempimento del voto di Jephthe, un gran numero di moderni interpreti(4) che lo hanno inteso nella medesima forma. Luigi Cappello l'ha sostenuto in una dissertazione fatta a bello studio, ed è l'opinione dominante tra i comentatori cattolici; ma non convengono tra di loro nella quistione del dritto, cioè se Jephthe facesse male obbligandosi con simil voto e in averlo eseguito.

Alcuni Padri ne celebrarono non solo il voto e l'azione, ma tennero altresì la vittoria da lui riportata sopra gli Ammoniti come una ricompensa della sua religione, e le lodi date a lui da s. Paolo nell'Epistola agli Ebrei, come un encomio dovuto alla sua fedeltà in effettuare la sua promessa. La Scrittura ci dispone a giudicarne favorevolmente quando ci dice che « Jephthe fu riempito di Dio (5) », e che avendo fatto il giro della provincia a fine di ragunare le truppe, fece il menzionato voto al Signore; e lo stesso s. Paolo(6) pone Jephthe a pari di Gedeone, Barac, Sansone, Davide, Samuele e dei profeti, « che, mercè della lor fede, vinsero i regni, praticarono la giustizia, e ottennero le promesse ». L'autore delle *Quistioni agli ortodossi*(7) punto non dubita che la di lui pietà verso Iddio, la quale gli fece sacrificare la figliuola al Signore, non abbialo fatto annoverare dall'Apostolo tra i giusti. S. Girolamo dichiara lo stesso nella sua Epistola a Giuliano: *Jephthe obtulit filiam virginem, et idcirco in enumeratione sanctorum ab Apostolo ponitur*. Potrebbon citarsi alcuni altri autori antichi e moderni(8) che hanno approvato e lodato l'azione di Jephthe. La Scrittura non

Qual giudizio dee farsi del voto di Jephthe e della esecuzione del medesimo.

(1) *Auctor. Quæst. ad orthodox. sub nomine Justini*, qu. 99. — (2) *Chrysost.*, *Homil. xiv ad popul. Antioch.* — (3) *Theodoret. qu. 20 in Judic.* — (4) *Serar.*, *Tirin.*, *Salian.*, *Genebrard.*, *Cajetan.* — (5) *Judic. xi. 29*; « *Factus est ergo super Jephthe Spiritus Domini, etc.* » — (6) *Hebr. xi. 32 33.* — (7) *Quæst. 99.* — (8) *Vide Auctor. de Vita et Morte SS., cap. 50, inter opera Isid. Hispal.; S. Anselm., Serar., Salian., Tirin., etc.*

lo condanna in verun luogo; anzi pare che ne attribuisca almeno i primi movimenti al Divino Spirito, qualor ei dice che Jephthe prima del suo voto fu riempito dello Spirito del Signore. S. Tomaso⁽¹⁾, che per altro non è troppo favorevole a Jephthe, considerando la di lui azione come una follia nel suo principio, cioè nel voto, e come un'empietà nella escenzione, s. Tomaso, dico, confessa⁽²⁾ che la fede e la divozione che lo indussero a fare il voto procedeva dallo Spirito Santo, e che su questo riflesso venne dall'Apostolo annoverato tra i giusti; ma ciò che di poi ne viziò l'azione fu l'abbandonarsi che fece al suo proprio giudizio: egli obbligossi al voto con troppa precipitazione, inconsideratamente si espresse, e in fine con soverchia esattezza adempì ciò che aveva sì malamente promesso. Ecco il sentimento che ci sembra il più giusto intorno a questo articolo, e il meglio fondato nella Scrittura e appo i Padri: Si *Jephthe obtulit filiam suam virginem Deo*, dice s. Girolamo⁽³⁾, *non sacrificium placet, sed animus offerentis*; e se s. Ambrogio confessa che fu per Jephthe una infausta necessità, mentre non potè soddisfare alla promessa se non per mezzo d'un parricidio⁽⁴⁾: *Miserabilis necessitas que solvitur parricidio*; nello stesso tempo asserisce che voti così ingiusti meglio debbono omettersi che eseguirsi. Tutto questo pertanto non toglie che Jephthe non meriti d'aver luogo tra i santi e i giusti dell'Antico Testamento, tanto perchè visse e morì nella fede e nella giustizia (*Propter bonam fidelemque vitam, in qua eum credendum est esse defunctum, tale meruit testimonium*⁽⁵⁾), quanto perchè supponendo che egli abbia immolato la sua figliuola, e che perciò abbia peccato, si può credere, al dir di Estio⁽⁶⁾, che abbia dappoi riconosciuta la sua colpa, e ne abbia fatto penitenza: *Credendum est quod postea errorem suum viderit, et penitentiam egerit*.

Osservazioni
sull'opinione
del p. Houbi-
gant intorno
a Jephthe.

Ecco ciò che dicevamo del voto di Jephthe fin dalla prima edizione di questa Bibbia, seguendo il p. Calmet, il quale, come già mostrato abbiamo, non ha fatto che seguire in questo la comune opinione dei Padri e degli

(1) *D. Thom.*, 2. 2, qu. 88, art. 2 in resp. ad 2 object. — (2) *Idem*, ib., art. 2, ad 2. *Vide Natal. Alex.*, *Dissert.* xix de voto *Jephthe*. — (3) *Hieron. Comment.* in cap. 7 *Jerem.*, col. 568 edit. *Bened.* — (4) *Ambros.*, de *Offic.* l. iii. c. 12. — (5) *Aug.* qu. 49 in *Judit.* — (6) *Est.* in c. xi *Hebr.*

interpreti cattolici. Ma si fecero ancora novelli sforzi contro questa interpretazione. Si vorrebbe che Jephthe non avesse immolata la sua figliuola; e perchè lo si vorrebbe, si immagina che in fatto egli non l'abbia immolata, e si tenta di persuaderci che il testo sacro non prova nè punto nè poco questa immolazione. Il p. Honbigan, i cui lumi erano d'altronde estesissimi, è pure anch'egli insorto contro questa immolazione nelle sue erudite note. Ma ciò che è degno di osservazione si è, che quantunque dottissimo nella lingua sacra, non imita punto coloro i quali cercano un vano sostegno nella costruzione delle frasi del testo; nè ha ricorso a quella alternativa che in fatto non ha alcun fondamento nel testo; e confessa sinceramente che Jephthe dice: *Id quod mihi redeunti primum occurret, erit Domino, et id offeram in holocaustum*; « Il primo, chiunque egli sia, che uscirà dalle porte di casa mia e verrà incontro a me nel ritornar che farò vincitore de' figliuoli di Ammon, lo offrirò in olocausto al Signore »; ma pretende che questo olocausto si riducesse alla sola consacrazione della virginità della sua figliuola. Suppone che il termine di olocausto si applichi ad ogni vittima consacrata interamente a Dio, ed indichi non solo l'olocausto propriamente detto, ma anche altre vittime che non erano del tutto consumate dal fuoco, « così come, dice egli, noi l'abbiamo osservato più d'una volta nel Pentateuco ». Non citandone egli esempio di sorta alcuna, siamo dispensati dall'entrare su ciò in discussioni; ci basterà domandare ai nostri leggitori se hanno veduto nel Pentateuco od in qualche altro libro della Scrittura un solo esempio di olocausto che si riduca alla semplice consacrazione di una vittima vivente. Allorquando Iddio ordinò ad Abramo di offrirgli il suo figliuolo in olocausto, questo patriarca si immaginò forse che quest'olocausto dovesse ridursi ad una semplice consacrazione? Egli taglia le legna pel rogo, accende il fuoco, sguaina il coltello, e crede che il suo figliuolo debba diventar la vittima del sacrificio. Ecco quel che sempre si è inteso per un olocausto; dal che risulta che noi non abusiamo per nulla del termine quando crediamo che Jephthe abbia creduto che Dio richiedeva da lui in questa occasione un sacrificio simile a quello che egli aveva domandato ad Abramo.

Il p. Houbigant pretende ciò nullameno che la religione stessa dovesse distornare da questa interpretazione: « posciachè non si ignora, dice egli, che Dio aveva vietato agli Israeliti d'immolargli i lor figliuoli o le loro figliuole, come le nazioni vicine ad Israele adoperavano colle loro divinità ». Ma Abramo non sapeva forse che Dio abborriva i sacrificii delle vittime umane che i Chananee offrivano ai loro falsi dèi? Ma assienrato che Dio gli parla, si dispone ad obbedire. La sua fede gli dice che l'erede delle promesse non può perire: egli è d'avviso che se il suo figliuolo muore sotto i colpi della sua mano, Dio è onnipotente per risuscitarlo (*arbitratur quia et a mortuis suscitare potens est Deus*). Dio gli chiede il suo figliuolo in olocausto: egli sta per immolarlo; non sa eludere con vane sottigliezze nè sotto speciosi pretesti il senso naturale dell'ordine che Dio gli dà. Quando Jephthe promette di offrire in olocausto la prima vittima che gli si presenterà, egli aveva senza alcun dubbio divisato di immolarla; nè prevedeva quali sarebbero le conseguenze di questo voto. Dio permette che la prima vittima che si presenta sia la sua figliuola; Jephthe crede che Iddio domandi a lui lo stesso sacrificio che aveva richiesto ad Abramo; e quando la Scrittura aggiunge che esegui sulla sua figliuola il voto che aveva fatto (*fecit ei sicut voverat*), nota abbastanza che offrì l'olocausto promesso. Non si tratta qui di esaminare se l'esempio di Abramo lo giustificava; ma bisogna almeno riconoscere che nell'uno e nell'altro caso si tratta di un vero olocausto. La religione non dee impedirci di credere che Dio ordinasse ad Abramo di immolare il suo figliuolo, e conseguentemente essa non ha potuto distornarci dal pensare che Jephthe si credesse obbligato di immolare la sua figliuola, quando la Scrittura ci dice espressamente che esegui sopra la medesima il voto che aveva pronunciato: *fecit ei sicut voverat*.

Il p. Houbigant non ha potuto eludere la forza dell'espressione che decide la quistione di cui si tratta, ma si congingne a quelli che si sforzano di indebolirla colle seguenti espressioni. È però ancora così equo da tradurle letteralmente nella nota con queste parole: *illa autem non cognovit virum*; ed essa non conobbe uomo. Vero è che nella sua versione mise: *itaque illa virum non cognovit*:

pertanto essa non conobbe uomo; ma non ignora che gli Ebrei sanno distinguere benissimo queste due congiunzioni. In ebraico כִּי וְאֵלֶּיךָ, significa *itaque*; e questa non è punto la espressione qui adoperata dallo scrittore sacro: il testo ha la semplice congiunzione וְ, e questo dotto interprete è obbligato a confessare che questa particella significa semplicemente *et* o *autem*. Preferisce qui quest'ultimo senso (*illa autem non cognovit virum*); e pretende che queste parole sieno più chiare del sole per mostrare come il voto di Jephthe fosse compiuto; « giacchè, soggiugne, se la figliuola di Jephthe fosse stata immolata, sarebbe ridicolo e quasi contrario al buon senso l'avvertire che dopo quell'epoca essa non conobbe alcun uomo, posciachè, come osserva Le Clerc, *non potuit nubere max jugulanda* (« questa donzella non potè maritarsi dovendo essere immolata »). Certamente sarebbe assai ridicolo il dire che dopo essere stata immolata non conobbe uomo; ma non è questo il detto del sacro testo; nè mai si è preteso di trovare un tal senso: il testo dice che Jephthe esegui sopra di lei il suo voto, e che non conobbe uomo: *fecit ei sicut voverat, et ipsa non cognovit virum*. Ecco ciò che i Settanta vi hanno veduto: *Kai autē oūk ēpōv άνδρα* (*et ipsa non cognovit virum*); ecco ciò che s. Girolamo ci vedeva quando ha tradotto come leggiamo nella Volgata: *Quæ ignorabat virum*. Sapeva egli (ed il p. Houbigant non lo ignora) che gli Ebrei non avendo imperfetto, *ignorabat*, sono obbligati di esprimerlo col preterito, *ignoravit*, o *non cognovit*; non era così privo di ragione per immaginarsi che questo *non cognovit* potesse riferirsi al tempo che tenne dietro alla immolazione: lo riferiva dunque al tempo precedente; *quæ ignorabat virum*. Jephthe esegui su questa figliuola il suo voto, ed essa non aveva conosciuto uomo: *quæ ignorabat virum*. Ecco ciò che si è sempre veduto in questo testo quando non si credette necessario di negare la immolazione che vi si trova così espressamente notata.

Fiaalmente l'ultimo rifugio del p. Houbigant è quello di dire che il costume che si introdusse dopo qualche tempo in Israele non fu già di andare a piangere la figliuola di Jephthe dopo la sua morte, ma di andare a consolarla finchè ella visse, *ut virgines Israel irent quo-*

tamvis ad filiam Jephthe ut eam consolarentur. Insiste egli particolarmente su questa parola *irent*; giacchè, dice egli, « il testo sacro non nota altro luogo, ove esse andassero, se non verso la figliuola di Jephthe ». Ma il p. Houbigant lesse senza alcun dubbio nella Genesi: *Ivit ad Ismaelem*⁽¹⁾, *Ite ad Joseph*⁽²⁾; e vi ha veduto che quando gli Ebrei vogliono dir questo, sanno benissimo esprimere in ebraico così come in latino la preposizione *ad*, in ebraico *חַן*. Ora non è questa l'espressione di cui si serve qui il sacro autore; onde non si tratta qui dello stesso senso. Il testo sacro non dice, *Ibant ad filiam Jephthe*; ma, secondo i Settanta e secondo la Volgata, dice: *Ibant ad plangendum* (o *ut plangerent*) *filiam Jephthe*. Ecco l'uso che si introdusse in Israele: fu quello di andare a piangere la figliuola di Jephthe non già con lei, ma sopra lei: *Ibant ut plangerent* (ut *deplorarent se*)⁽³⁾ *super filiam Jephthe*. Jephthe aveva promesso un olocausto; la sua figliuola ne fu la vittima; egli eseguì sopra la medesima il suo voto: *Fecit ei sicut voverat*. Si introdusse l'uso che le figliuole d'Israele andassero tutti gli anni a piangere la figliuola di Jephthe non già con essa, ma sopra essa, *ut plangerent* (ut *deplorarent se*) *super filiam Jephthe*.

Il p. Houbigant rimprovera alla nostra opinione di attribuire alle figliuole d'Israele una pratica troppo somigliante a quella dei Pagani, che andavano a piangere Adone. Ma qual differenza non v'ha? Le feste di Adone erano non solo superstiziose, ma feste il cui preteso tutto andava a terminare in dissolutezze; qui non si vede nulla di somigliante: il tutto delle figliuole d'Israele non presenta che lagrime, e somiglia a quello cui ci diamo in preda noi medesimi allorchando ogni anno rinnoviamo il mesto anniversario delle lagrime che abbiamo sparse sulla morte di coloro che ci erano cari.

Ma un attacco molto più considerabile in apparenza è quello di una Dissertazione composta espressamente sotto

Risposta alla
Dissertazione
di F. C. Baer

(1) Genes. XXVIII. 9. — (2) Id. XLI. 55. — (3) Il verbo adoperato qui nell'ebraico. נִצְנַח, della radice נִצַּח, significa, come traducono i Settanta e s. Girolamo, *ad plangendum*, *ad deplorandum*. Alcuni interpreti ebraizzanti credono che questa parola possa anche significare *ad consolandum*. Il p. Houbigant camminò sulle loro tracce traducendo qui *ut eam consolarentur*.

questo titolo : *Dissertazione filologica e critica sul voto di Jephthe*, di F. C. Baer, elemosiniere della cappella reale di Svezia (Presso l' ambasciatore di Svezia residente in Parigi; opuscolo di cinquantadue pagine; Parigi 1765). Gli elogi tributati a questa Dissertazione nel Giornale di Trevoux in gennaio del 1766, dieder luogo alla seguente confutazione, che fu inserita nello stesso giornale nel mese di marzo dello stesso anno.

sul voto di Jephthe.

« Vorrei poter applaudire alla *Dissertazione del signor Baer sul voto di Jephthe*, ma vi trovo tali difficoltà, che non me lo permettono. I suoi motivi sono lodevoli, le sue prove sono appariscenti, ma non mi sembrano decisive; esse van soggette a forti obbiezioni, che egli stesso ha per lo meno prevedute in parte, ed alle quali non risponde.

» Fin dalla prima linea il signor Baer confessa che per allontanare l' idea di *immolazione*, non si tratta qui di niente meno che di dare ai termini che esprimono il voto di *Jephthe* un senso differente da quello che la prima lettura del testo sembra presentarci : è questo un riconoscere che il senso naturale del testo si rifiuta all' interpretazione che gli vuol dare. Ma ascoltiamo le sue prove.

» Per istabilire una siffatta interpretazione imprende a prima giunta a mostrare non essere probabile che *Jephthe* abbia immolato la sua figliuola. Ma non si tratta qui di probabilità; si tratta di un fatto. *Jephthe* ha egli immolato la sua figliuola? Se il fatto è provato, tutte le contrarie probabilità svaniscono. Possiamo fare illusione sopra alcune probabilità; ma non si può disputare contro i fatti.

» Concedo che non si tratta di sapere se gli antichi interpreti abbiano tradotto in una maniera o nell' altra, ma se hanno ben tradotto; ed io son d' avviso che abbiano ben tradotto, almeno in ciò che concerne il fatto della immolazione. Ciò si spiegherà ben tosto.

» Concedo che senza mancare al rispetto dovuto agli antichi Dottori cristiani, ai Padri della Chiesa, che hanno ritenuto la immolazione, si può adottare un sentimento diverso, purchè sia conforme alle espressioni del testo originale ed appoggiato alle regole di una sana critica; ma sono d' avviso che queste due condizioni man-

chiuo al sentimento di cui qui si tratta: la prima regola di una sana critica si è che il senso che si sostiene sia conforme alle espressioni del testo originale; ed è precisamente ciò che io non trovo nel senso che il signor Baer imputa a difendere.

» Non paragono il sacrificio di *Jephthe* coi sacrificii empj de' *Chananei*, ma col solo sacrificio d' *Abramo*. L'uno fu comandato, l'altro eseguito; ed io son d' avviso che lo stesso Dio il quale ha comandato l' uno, ha potuto permettere la esecuzione dell' altro.

» Del resto riconosco che il testo ebraico non decide punto che *Jephthe* abbia avuto il vero divisamento di votare una vittima umana; pretendo solamente che *Jephthe* abbia avuto il divisamento di votare una vittima qualunque, e che in fatto a lui non si sia presentata altra vittima tranne la sua figliuola, sulla quale ha eseguito il suo voto.

» Non sono già d' avviso che sia qui obbligato ad esaminare se questo fatto è credibile, allorquando le espressioni del testo sacro mi assicurano che esso è reale; le verisimiglianze sono illusorie, i fatti decidono. Il sig. Baer è d' avviso che questo fatto non sia credibile, e ciò nullameno è provato dal testo medesimo; non si tratta che di venirne alle prove.

» Per confessione del signor Baer, e secondo la sua propria traduzione, *Jephthe* compì sulla sua figliuola il voto che aveva fatto: ET FECIT HIC ILLI VOTUM SUUM QUOD VOVERAT. Tutta la quistione si riduce dunque a sapere quale sia il voto che egli aveva fatto. Mi limito qui all' esame di quest' unica quistione.

» Il signor Baer crede di dover tradurre in questi termini il voto di *Jephthe*: Ah! si tradendo tradere velles filios Ammon in manus meas, tunc erit ut egrediens quod egredietur foribus domus meae obviam mihi, quando revertar in pace de filiis Ammon, AUT erit Jehovæ, AUT offeram illud in holocaustum. Le quali parole sono così da lui volgarizzate. « Ah! se tu volessi dare i figliuoli di Ammone nelle mie mani, accaderà allora che » ciò che uscirà dalla mia casa per venirmi incontro » quando tornerò in pace dai figliuoli di Ammone, o sarà » dell' Eterno, o lo offrirò in olocausto ». Ecco ciò che

Osservazioni
sul testo che
contiene il vo-
to di *Jephthe*.

il signor Baer crede di vedere nel testo ; ma egli stesso confessa che questo non c'è, e che il testo presenta una idea ben diversa.

» Egli mette a prima giunta *tre regole*. Quanto alla prima, accordo anche che *nella interpretazione di un testo bisogna, per quanto è possibile, conservare il senso naturale che le parole e le frasi domandano*. Per riguardo ai punti di distinzione, siccome essi non sono della prima antichità, non siamo obbligati di ammetterli se non in quanto si accordano col senso che le parole e le frasi presentano. Ma non si tratta di ciò nei due versetti che qui esaminiamo; si tratta solamente del *senso delle parole e della frase*; e la regola qui posta dal signor Baer si volge contro di lui.

» La seconda regola è una continuazione della prima; ed io confesserò anche che *non bisogna cercare in un testo un senso sfavorevole, mentre se ne presenta uno che è naturale e favorevole*; giacchè, secondo la prima regola, bisogna conservare il *senso naturale del testo*, e per conseguenza non andare a cercare un senso lontano e che non sia naturale. Ma che questo senso sia *favorevole o sfavorevole* per riguardo a certe verisimiglianze o probabilità che si saranno formate, questo non decide nulla, se d'altronde questo senso è *più naturale*, giacchè non tocca a noi a riformare secondo le nostre idee il senso del testo sacro, ma a noi spetta il riformare le nostre idee secondo il *senso naturale* del sacro testo; ond'io non dirò già: « Jephthe non ha dovuto immolare la sua figliuola; dunque non l'ha immolata: dunque il suo voto non lo obbligava ad immolarla »; ma dirò: « È certo che Jephthe ha eseguito il suo voto sulla sua figliuola; se dunque il suo voto lo obbligò ad immolarla, bisogna confessare che in fatto egli l'abbia immolata ».

» La terza regola, ben intesa, è anch'essa una continuazione della prima, ed in questo senso io non farò alcuna difficoltà per riceverla: confesserò adunque che *quando il senso ordinario di alcune parole non si attaglia punto colle altre circostanze del testo, ad anche ad esse sembra contrario, allora bisogna scegliere il senso di cui sono ugualmente suscettive, ma che ad esse è meno ordinario*; giacchè tutto questo si riduce a dire, che bi-

sogna, per quanto è possibile, conservare il senso naturale del testo; in fatto non è più naturale se non si attaglia punto colle altre circostanze, e questa regola fondamentale da cui derivano le due altre hasterà per giustificare il senso da cui il signor Baer si allontana.

» Dopo avere stabilite queste tre regole, che io concedo, il signor Baer oppone ancora tutte le sue probabilità e tutte le sue verisimiglianze contro la reale immolazione. Vano rifugio; tutto ciò nulla prova contro la realtà del fatto, se d'altronde il fatto è attestato dal senso naturale del testo. Veniamo dunque al testo medesimo (cap. XI, v. 31).

» Il signor Baer traduce così: *Tunc erit ut egrediens quod egredietur foribus domus meae obviam mihi.* « Allora » accaderà che chi uscirà dalla mia casa per venirmi incontro » contro ». Parla dappoi contra la versione dei Settanta, che traduce in mascolino, *egrediens qui egredietur*, e la Volgata che dice, *Quicumque primus fuerit egressus*; ma egli fu costretto a confessare che la frase che si trova nell'ebraico è suscettiva dell'uno e dell'altro senso, del mascolino e del neutro. Concede anche che questo neutro istesso comprende ugualmente uomini ed animali; poseiachè questa è la sua parafrasi: *Tutto ciò che uscirà dalla mia casa per venirmi incontro, uomini, donne, animali*; ecco, io dico, ciò che veramente rinechiude il voto di Jephthe, quantunque egli stesso nel pronunciarlo non abbia forse avuto un'idea così distinta: giacchè, torno a dire, che attenendoci al senso naturale delle espressioni del testo, Jephthe ha votato semplicemente una vittima qualunque, *Egrediens quod egredietur*, senza prevedere che essa sarebbe una vittima umana. Aveva egli senza alcun dubbio, come la maggior parte degli Israeliti, mandrie di grosso e di minuto bestia, in una parola animali acconci agli olocausti; il signor Baer glieli accorda, ed io non ne voglio di più; Jephthe mira a ciò, ma non lo esprime; l'oggetto del suo voto resta incerto nella sua espressione: *Egrediens quod egredietur*.

» Il sig. Baer non vorrebbe che la Volgata avesse aggiunto *primus*; ma in sostanza è assai chiaro che nel senso istesso del signor Baer, Jephthe, votando ciò che uscirebbe dalla sua casa, vota in fatto ciò che primo ne

uscirà; e l'esecuzione del voto mostra bastantemente che non si estendeva al di là. Lo stesso signor Baer aggiugne al testo quando nella sua parafrasi fa dire a Jephthe: *Tutto ciò che uscirà dalla mia casa*. Questo tutto, opposto al *primus* della Volgata, non è nel testo; e l'espressione indefinita *egrediens quod egreditur*, non contiene più l'uno che l'altro. Il signor Baer aggiugne ancora al testo quando nella sua traduzione stessa fa dire a Jephthe: « *Ciò che uscirà dalla mia casa per venirmi incontro* ». Non v'erano che gli uomini i quali potessero uscire per venirgli incontro; ma per confessione dello stesso Baer bisogna comprendervi gli animali, che gli potevano bensì, uscendo, venire innanzi, ma non uscire *per andargli incontro*; ed il testo in fatto dice semplicemente, secondo la traduzione istessa del signor Baer: *Egrediens quod egreditur obviam mihi*; « *Ciò che.... mi uscirà.... incontro* ». Ciò sia detto solamente per mostrare che quando si aggiugne in tal guisa al testo delle espressioni che esso non comprende e che anche non gli convengono, non bisognerebbe essere così delicato sopra un *primus* che implicitamente si trova nel testo. Il signor Baer mi perdonerà una siffatta riflessione, cui egli stesso diede luogo.

« Ma qui l'essenziale si è che il testo significa propriamente in generale, *ciò che uscirà dalla mia casa*; ed io ne convengo. Così siamo perfettamente concordi sull'oggetto del voto; si tratta unicamente della forma in cui questo voto fu pronunciato. Ecco il punto della difficoltà; quivi il signor Baer crede di trovare il fondamento della sua interpretazione; e quivi io credo di veder giustificata la interpretazione comune che il sig. Baer abbandona.

« Crede adunque il signor Baer di tradurre: *AUT erit Jehovah, AUT offeram illud in holocaustum*; « *O sarà dell'Eterno, OD io l'offerirò in olocausto* ». Ma è costretto a confessare che invece di questi due *o* il testo ebraico mette ai due lati la particella *et*, che significa comunemente *ET*. Il testo ebraico dice adunque letteralmente: « *ET erit Jehovah, ET offeram illud in holocaustum*; « *ED esso sarà dell'Eterno, ED io l'offerirò in olocausto* ». Questo sembra assai diverso, ed il signor Baer pretende che ciò in sostanza sia lo stesso. Ecco ciò che conviene discutere.

Osservazioni
sulle due par-
ticelle da cui
dipende il sen-
so del voto di
Jephthe.

» Il signor Baer comincia dal querelarsi perchè un gran numero di traduttori omettano questo primo ET innanzi ad ERIT. Rimprovera quest' omissione non solo alla *Volgata*, ma anche ai *Settanta*; ed è visibile che egli si inganna, giacchè il greco dei *Settanta* lo esprime col *xai*, et, nella edizione istessa che egli cita (*edizione di Franecker del 1709*). Il *xai* omissso in questa edizione è il secondo e non il primo; ed è di questo secondo che le note di questa edizione dicono (cioè che osserva il signor Baer) che si trova nel celebre *codex alexandrinus*. È degno di osservazione, che nell' edizione di s. Agostino pubblicata dai Benedettini, ove il testo è espresso in latino secondo l' antica *Volgata* tradotta sul greco dei *Settanta*, si trovano le due lezioni⁽¹⁾; prima: *Et erit, Domino offeram eum holocaustoma*; e poscia molto meglio: *Et erit Domino, ET offeram eum holocaustoma*. Partecipo di buon grado quest'aneddoto al signor Baer, e confesso che tale è la vera lezione del testo ebraico della versione dei *Settanta*. Dal che egli conchiude che la *versione dei Settanta è concorde* colla sua, e quest' è ciò che io gli contendo.

» Per giustificare la sua egli dice primieramente che bisogna tradurre la particella *ı* là dove essa si trova nel testo. Consento che si traduca; la quistione sta nel sapere ciò che essa significhi.

» Il signor Baer aggiugne che in questo luogo al pari che in quello che segue immediatamente egli crede dover tradurre la particella con O e non con E, essendo questa traduzione, dice egli, non solo conforme al genio della lingua, ma anche indispensabile nel luogo di cui si tratta. Suppone adunque che questi due *ı* siano in contrasto, e quest' è ciò che prima di tutto io nego. Sostengo che il primo *ı* non è che un ebraismo, di cui darò molti esempi; e pretendo che questo *ı* sia una continuazione della frase *et erit*, che precede.

» Il signor Baer non ha egli mai notato che presso gli Ebrei questa espressione *et erit* trac seco soventi volte la congiunzione *et*, che la nostra *Volgata* comunemente

(1) Aug. Quest. in Jud. n. 5 et 26, edit. Bened., tom. III. part. 1. col. 612 et 620.

traseura, e fors' anche sempre, perchè in verità il senso non la richiede in latino?

<i>Et erit, ... Et sumes. Is. XIV. 3-4.</i>	<i>Et erit, ... et occidere faciam. Amos VIII. 9.</i>
<i>Et erit, ... et ingreditur. Is. XVI. 12.</i>	<i>Et erit, ... et auferam. Mich. V. 10.</i>
<i>Et erit, ... et vocabo. Is. XXII. 20.</i>	<i>Et erit, ... et visitabo. Soph. I. 8.</i>
<i>Et erit, ... et in oblivione eris. Is. XLIII. 15.</i>	<i>Et erit, ... et dicent. Zach. XIII. 5.</i>
<i>Et erit, ... et edificabuntur. Jer. XII. 16.</i>	<i>Et erit, ... et non erit. Zach. XIV. 17.</i>
<i>Et erit, ... Et ingredientur. Jer. XVII. 24-25.</i>	

« Queste sono tante sentenze in cui l'ebraico mette dopo *et erit* questa congiunzione ET che la Volgata non esprime. Ne avrei potuto verisimilmente presentare ancora altri esempi se le Concordanze ebraiche dessero il verbo *sum*, ma esso non si trova nè nel Bustorfio nè nel Noldio⁽¹⁾. Del resto io credo che gli undici esempi che ho presentati sieno più che sufficienti per provare l'esistenza di quest'ebraismo. Ripigliamo l'ultimo esempio, che è il più somigliante al testo che esaminiamo.

« Il testo citato di Zaccaria (XIV, 17) significa dunque letteralmente: ET ERIT, *qui non ascenderit* (o forse *ascenderint*) *de familiis terræ ad Jerusalem ad adorandum Regem Dominum exercituum, ET non super eos erit imber*. È manifesto che nel latino questa congiunzione *et* non è necessaria, e che la nostra Volgata traduce benissimo sopprimendola: *Non erit super eos imber*. Ecco adunque ciò che qui dice Jephthe: ET ERIT, *egrediens quod egredietur foribus domus meæ obviam mihi quando revertar in pace de filiis Ammon, ET erit Jehovæ, et offeram illud in holocaustum*. Questo primo *et* è precisamente nella stessa costruzione di quello di Zaccaria: da ciò deriva che la nostra Volgata non lo esprime; da ciò che Noldio, quel dotto Danese, alla cui autorità il Baer ricorre, e che nella *Concordanza delle particelle ebraiche* esprime il secondo *et* con *aut*, traduce il primo con *inquam*, dicendo *INQUAM erit Jehovæ, AUT offeram illud in holocaustum*. Se il signor Baer vuole por mente agli *et erit* tante volte ripetuti nella Scrittura, riconoscerà quest'ebraismo, e confesserà non esservi il minimo mo-

(1) Quantunque il Noldio si sia attaccato alle particelle, cioè nulla-meno egli dà anche i pronomi; ma non dà il verbo *סָמָּ*, *sum*.

tivo di dubitarne. Se dunque v'aveva qui un *et* che può significare *aut*, non potrebbe essere che il secondo; ed io confesserò che questo poteva bastare al signor Baer; ma nego anche che questo stesso possa essere tradotto in siffatta guisa. Il Noldio, che l'aveva così a prima giunta espresso, tornò dappoi sulle sue orme nella nota, in cui, dopo aver fatti tutti i suoi sforzi per escludere la immolazione, confessa che riflettendovi di bel nuovo egli è quasi tentato di ammetterla, e conchiude collo stabilirne la prova⁽¹⁾. Il disdirsi che in siffatta guisa fa un' erudita persona prevenuta contro la immolazione merita tutta l'attenzione di coloro che la combattono. Confesso adunque col Noldio e col Baer, che la congiunzione *et* ha talvolta il significato della disgiuntiva *aut*; ma in qual caso? Ecco ciò che bisogna considerare. Sarà in quei casi in cui noi medesimi nella nostra lingua imiteremmo volentieri quest' ebraismo. *Cohui che maledirà suo padre e sua madre* (per *suo padre* o *sua madre*), ec. — *V'ha forse un qualche Iddio nel cielo e sulla terra* (per *nel cielo* o *sulla terra*) *che faccia opere simili alle vostre?* — *Che cosa è l'uomo perchè vi ricordiate di lui*, ed *il figliuolo dell'uomo* (oppure o *il figliuolo dell'uomo*) *perchè voi lo visitate?* Ecco alcuni esempj dati da Noldio di quegli *et* presi per *o*. In una parola, presso gli Ebrei come fra noi, si può mettere *et* invece di *o* quando non v'ha alternativa; ma quando questa vi sia, gli Ebrei hanno al par di noi una congiunzione propria per esprimere *AUT*; ed è la congiunzione *u*. Da ciò deriva nel Levitico quella espressione tre volte ripetuta⁽²⁾, *duos turtures*, *AUT duos pullos columbarum*. Non eredo che in un caso somigliante si possa adoperare la congiunzione *ET*; il senso vi si oppone troppo visibilmente. Se dunque vi fosse una vera alternativa nel testo di cui si tratta, vi si troverebbe questa particella *u*, che significa *AUT*.

(1) Questa nota non potrebbe forse leggersi nella sua prima edizione; ma io la trovo nell'edizione del 1754, che è stimata come la migliore. Si trova nella nota 1189, pag. 872, col. 1: *Atque hæc tales fuerunt nostræ primæ providiæ; quas dum revoco sub incudem, penè adducor ut alterius partis rationes sequar, et agnoscam immolationem. Nam, etc. Quare fuerit mactata illa Septhæ filia. Sed votum hoc.... non laudamus, etc. n.* — (2) *Levit. v. 7. 11; xii. 8.*

« È certo che la frase del volgarizzamento: « *Sarà del Signore, ed io l'offrirò in olocausto* », non significherà mai « *O io l'offrirò in olocausto* », perchè avendo le due congiunzioni, sappiamo benissimo in simil caso distinguerle. Gli Ebrei hanno ugualmente le due congiunzioni, e sanno benissimo anch'essi farne la differenza: non è dunque credibile che Jephthe abbia detto qui E per O. Ben lungi che questa traduzione sia conforme al genio della lingua, il genio della lingua vi si rifiuta. E come mai sarebbe indispensabile quando il senso naturale del testo vi si oppone?

« Il sig. Baer pretende che sia impossibile l'ammettere qui l'ET senza ammettere nello stesso tempo un pleonasmo. Ma basta seguirlo nello sviluppo del suo pensiero per vedere che anche qui egli s'inganna. « Jephthe », dice egli, promettendo al Signore che al suo ritorno gli offrirebbe la tale o tale altra cosa per olocausto, aveva forse bisogno di aggiungere che questo olocausto sarebbe del Signore? » Ma egli non lo aggiunge, nè dice: *Io lo offrirò in olocausto, ed egli sarà del Signore*; ma bensì: *Egli sarà del Signore, ed io lo offrirò in olocausto*. Qui non v'ha pleonasmo di sorta alcuna. Il signor Baer istesso confessa che *esser del Signore ed essere offerto in olocausto sono due cose ben diverse*.

« Vero è che dicendo questo egli pretende di restringere molto l'idea chiusa in questi termini, *essere del Signore*; ma non è agevole il comprendere come egli abbia potuto dire che non v'ha un solo testo in tutta la Bibbia il quale provi che l'espressione *essere del Signore* sia una maniera generale di parlare, alla quale possa essere subordinata l'idea di vittima e di sacrificio. Ogni primogenito doveva essere consacrato al Signore, *erit miki*; lo stesso signor Baer ha fatto questa osservazione. Ma fra i primogeniti gli uni dovevano essere immolati, e gli altri riscattati. Non si immolava tutto ciò che si consacrava; ma si consacrava tutto ciò che si immolava.

« Si riscattavano i primogeniti che non s'immolavano; e principalmente dovevano essere riscattati i primogeniti degli uomini. Non era così delle vittime sacrificate alla morte. Tutti quelli, od uomini od animali, che erano

dovuti alla morte, non potevan essere riscattati, ma doveano essere uccisi: *Sive homo fuerit sive animal, non redimetur, sed morte morietur*⁽¹⁾. Il signor Baer riconosce questa legge, ma non vuole che si possa applicarla alla figliuola di Jephthe. Osserva egli che non si potevano sacrificar gli uomini alla morte se non quando erano nemici del popolo di Dio, come i Chananei, o colpevoli, come Achan. In tal guisa apparisce che la intenzione di Jephthe non era stata di sacrificar la sua figliuola alla morte, posciachè fu tanto costernato quando vide che il suo voto cadeva sopra di essa; ma egli aveva votato alla morte ciò che dalla sua casa gli uscirebbe incontro; e da quell'istante la vittima non poteva più essere riscattata, e bisognava che fosse sottoposta alla morte.

» Il signor Baer pretende che quando si tratta di un tal voto, la Scrittura lo indica per lo meno con frasi che ne annunciano l'effetto, come *mettere a morte, colpir colla spada*, ec. Ma il *mettere a morte*, non è forse un offerire in olocausto? L'anatema poteva forse esser meglio caratterizzato? Finalmente egli vuole che quel voto che la Scrittura appella *anatema* sia sempre una punizione, non mai un culto. Era una punizione sui colpevoli, e sui nemici di Dio e del suo popolo; ma era forse una punizione sugli animali? Diciamo adunque che questa immolazione poteva essere parimente un omaggio renduto a Dio; e tale è l'omaggio che Jephthe pretendeva certamente di rendergli col suo voto.

» Jephthe si obbliga adunque in primo luogo a consacrare al Signore ciò che uscirà dalla sua casa, di qualunque natura esso sia: *erit Domino*; e se è una vittima che debba essere immolata ne farà un olocausto, *Et offeram illud in holocaustum*. La vittima è consacrata alla morte, e da quel punto essa non può essere più riscattata. Ecco, a quel che mi sembra, il senso naturale del testo; e secondo i principii del signor Baer non è permesso di abbandonare il senso naturale del testo. La quistione è dunque decisa; secondo il senso naturale del testo, Jephthe ha votato al Signore un olocausto, ed ha eseguito il voto sulla sua figliuola. Lascio che se ne cavi la conseguenza; e qui mi potrei arrestare. perchè da ciò di-

(1) *Levit.* xxvii. 28-29.

pende tutto il resto; ma voglio ancora tener dietro al signor Baer per terminare di chiarir le difficoltà che ci oppone, e che pretende di cavare dalle espressioni medesime del testo; giacchè io mi limito a queste sole.

« Jephthe adunque torna alla sua casa; e ciò che gli si presenta è la sua figliuola. Egli ne è *preso da dolore e squarcia le vestimenta*. Noldio confessa, che, il tutto ben considerato, questo dolore gli sembra eccessivo se non si tratta che di una semplice consacrazione; ma poteva esser men vivo in un uomo il quale vede che la sua figliuola è la sola vittima che si offre per l'olocausto da lui votato?

« Dichiarò il suo voto alla figliuola; ella vi si sottomette, e chiede la sola grazia di *andare per due mesi girando attorno pe' monti colle sue compagne a piangere la sua virginità*. Il padre vi consente; ond' essa va a piangere colle sue compagne la virginità. Il signor Baer pretende che *questo passo ben inteso spande una gran luce su questa materia*, cioè crede di trovarvi la prova della sua interpretazione in questo, che non vi si dice già che ella piange la sua morte, ma semplicemente che piange *la sua virginità*. Ma quale è lo scopo di *quest' indugio*? Che cosa pretende essa di differire? Non è la sua consacrazione, posciachè fin da quel momento pel voto di suo padre essa appartiene a Dio, ed in fatto ella resta vergine; non può adunque essere che la seconda parte del voto, cioè la sua immolazione. D'altronde, che cosa significa *il termine di quest' indugio*? Perchè non domanda essa che due mesi per piangere la sua virginità? Se sopravvive potrà piangerla per tutto il resto de' suoi giorni. L'indugio non è fissato se non perchè la immolazione ne sarà il termine. In una parola, Jephthe ha *fatto voto di un olocausto*; essa ne diventa la vittima, e piange perchè *sta per morire senza lasciar prole*. Il signor Baer oppone « che presso gli Ehrei al par che presso la maggior » parte degli Orientali questa non era riguardata nè come » una *sventura straordinaria*, nè come un *obbrobrio* per una » donzella *il morir giovine e vergine* ». Ma confessa che *era e sventura ed obbrobrio presso i Giudei il non essere maritata, e l'invecchiare nel celibato*. Se così è, bisognava bene che fosse e sventura ed obbrobrio anche il *morire vergine*; ed ecco ciò che piange la figliuola di Jephthe.

Osservazioni
sul seguito del
testo relativa-
mente al voto
di Jephthe.

» In capo a due mesi ella tornò presso il padre, ed egli fece di lei quel che aveva promesso con voto. Si vide che così traduce anche il signor Baer: *FEÇIT HIC ILLI VOTUM SUUM QUOD VOVERAT*; e quest'è ciò che esprime la Volgata in queste quattro parole: *FEÇIT EI SICUT VOVERAT*. Ma la Volgata aggiugne, *quæ ignorabat virum*; ed ecco ciò che qui è contestato dal signor Baer. Vuole che si traduca letteralmente, *et illa non cognovit virum*, « ed ella non conobbe uomo ». Ed ecco, conchiude egli, in qual modo fu eseguito il voto. Secondo il suo pensiero, *Jephthe* eseguì il suo voto sulla sua figliuola consacrandola al Signore in guisa che non conobbe uomo. Ma egli stesso è obbligato a confessare che l'ebraico può ugualmente significare *ignorabat*, o *non cognoverat*. In fatto non avendo gli Ebrei nè l'imperfetto *ignorabat*, nè il più che perfetto *ignoraverat*, non possono esprimere l'uno e l'altro che col preterito *non cognovit*. Ma allora questo preterito *non cognovit* non decide nulla da se medesimo: dee essere determinato dalle altre circostanze espresse nel testo; e posciachè le altre circostanze del testo decidono a favore dell'immolazione, ne risulta che queste parole, *et illa non cognovit virum*, significano semplicemente che fino a quel giorno in cui essa fu immolata non conobbe uomo, in guisa che allorchando *Jephthe* eseguì il suo voto sulla sua figliuola, essa non aveva conosciuto uomo; il che esprime la nostra Volgata con quelle parole: *Quæ ignorabat virum*.

» La stessa versione Volgata aggiugne: *Exinde mos increbuit in Israel, et consuetudo servata est*. Questa parafrasi dispiaice assai al signor Baer, il qual vuole che si traduca letteralmente: *Et facta est in regulam in Israel*, « ed essa divenne una regola in Israele ». Ma primieramente egli suppone che per questa regola si debba intendere un modello, e bisognerebbe provare che la parola ebraica פֶּתִי, espressa nei Settanta col πρόσταγμα, *statutum*, possa significar modello; e quest'è ciò che il Baer non prova. Secondariamente il signor Baer avrebbe forse obbliato che in ebraico questo femminino *facta est* si piglia pel neutro *factum est*? Non conosce egli quel *hæc facta est mihi* del salmo CXVIII, versetto 36? Non sarebbe egli forse il primo a dirci che quest'è un ebraismo

invece di *Hoc factum est mihi*? Ma bisogna citargli un testo ancor più preciso: non ha egli letto nell'Esodo, capo XXX, v. 24, *Et facta est illis statutum per seculi illi (Aaroni) et semini ejus in generationibus suis*? Non confesserà egli che questo sia un ebraismo che significa, *Et hoc factum est illis in statum sempiternum*, illi, ec.? Ecco adunque ciò che dice qui il testo del libro dei Giudici: *Et hoc factum est in statum in Israel*. Quest'è precisamente il senso della versione dei Settanta; ed è facile di riconoscervi quello della Volgata: *E quindi venne in Israele il costume, e si è conservata questa consuetudine*. Vediamo questa regola, questa consuetudine nella continuazione del testo, che lo stesso signor Baer traduce in siffatta guisa: *De anno in annum ibant filiae Israel ad celebrandam filiam Jephthachi Galaaditae, quatuor dies per annum*. Ecco precisamente quell'uso di cui parla la nostra Volgata, quella regola notata dai Settanta, quell'uso e quella regola in somma che il testo ebraico evidentemente annuncia. Il legame non poteva essere più intimo, nè la relazione più sensibile. Non si può dunque rimproverare alla nostra Volgata d'avervi aggiunto un *ut*, che il senso visibilmente racchiude: *Exiit nos increbuit in Israel... ut post anni circulum conveniant in annum filiae Israel, et plangent filiam Jephthae Galaaditae diebus quatuor*.

« Non resta più difficoltà che su quella parola *et plangent*, o, come dicono i Settanta, *ad lamentandum (super) filiam Jephthae*. La preposizione è espressa nell'ebraico, ed il senso dei Settanta e quello della Volgata la suppongono ugualmente; e ciò merita di essere osservato, perchè il senso del signor Baer non la suppone, o non vi consente. Confessa egli che la parola di cui qui si tratta non si trova che due volte in tutta la Bibbia nella coniugazione in cui è qui adoperata, e che sola può determinarne il senso; e questo non è il mezzo di poterne decidere con molta sicurezza. Il secondo testo, in cui si trova, dice egli, sono alcuni capi più avanti (egli ha voluto dire più sopra) nello stesso libro, *Judic. v, 44*, in cui la Volgata istessa lo prende per raccontare o per celebrare quand'essa traduce così: *Ibi narrentur justitiae Domini*. L'ebraico potrebbe significare, *Ibi narrent ju-*

stittias Domini; e nell' uno e nell' altro senso non v' ha qui preposizione. Ma il senso di questa parola nel testo stesso è ancora molto incerto: posciachè i Settanta le han dato quest' altro significato, *Ibi dabit justitias*, perchè in fatto *דָּבַר* somiglia a *דָּתָה*, che significa *dare*, così come a *דָּבַר*, che significa *lamentari*. Un voto che fece *piangere le figliuole di Israele per due mesi* prima della sua esecuzione può ben essere argomento *delle loro lagrime per quattro giorni in ciascun anno*, dopochè fu eseguito; e se la semplice consaerazione della figliuola di Jephthe avesse meritato di essere ogni anno celebrata coi loro *elogi*, quanto la sua immolazione non sarebbe degna di divenire ogni anno il soggetto delle loro *querelle*? Ma in qualunque maniera intendere si voglia una espressione così oscura, non se ne può nulla concludere contro *la immolazione*, che è d' altronde stabilita dal *senso naturale* del testo, e che fu riconosciuta non solo dagli *antichi dottori*, e da quelli fra i *ss. Padri* che non intendevano l'ebraico, ma anche da quelli che conoscendo questa lingua avevano letto e studiato il testo sacro nell' originale linguaggio, come *Origene* e *s. Girolamo*; e presso i Giudei medesimi essa fu ammessa da *Giuseppe*.



DISSERTAZIONE

SULLA

GENEALOGIA DI DAVIDE^(*)

La genealogia di Davide si trova nel libro di Ruth, nel primo libro dei Paralipomeni, nel Vangelo di s. Matteo ed in quello di s. Luca⁽¹⁾. In questi quattro testi essa presenta la stessa difficoltà, la quale consiste in ciò, che il numero delle generazioni non sembra sufficiente a riempire l'intervallo dei 366 anni che traseorsero dall'ingresso degli Israeliti nella Terra Promessa alla nascita di Davide.

In fatto, vi si dice che *Salmon generò Booz di Rahab*, che *Booz generò Obed di Ruth*, che *Obed generò Jesse* od *Isai*, e che *Jesse*, lo stesso che *Isai*, generò *David*. Le quali parole non presentano che quattro generazioni.

Da un altro canto si dice, che *alla fabbrica della casa del Signore fu dato principio l'anno quattrocent' ottantu dopo l'uscita de' figliuoli d' Israele dalla terra d' Egitto*, l'anno quarto del regno di *Salomone sopra Israele*⁽²⁾. Ed altrove si legge, che *David avea trent' anni quando principiò a regnare, e regnò quarant' anni*⁽³⁾: onde visse settant' anni. Togliete adunque da quei 480 anni i quaranta del viaggio degli Israeliti nel deserto, i settant' anni della intera vita di Davide, ed i quattro primi del regno di Salomone, che tutt'insieme formano 114 anni, il resto, cioè 366, sarà l'intervallo degli anni che scorsero dall'entrata degli Israeliti nella Terra Promessa fino alla nascita di Davide. Quattro generazioni basteranno forse a riempire quest' intervallo?

(*) Questa dissertazione appartiene al sig. Rondet; una parte di essa esisteva già nella Prefazione della 1.^a edizione, il rimanente fu aggiunto nelle edizioni posteriori.

(1) *Ruth.* iv. 18 et seqq.; 1. *Paral.* ii. 10 et seqq.; *Matth.* i. 3 et seqq.; *Luc.* iii. 31 et seqq. — (2) 3. *Reg.* vi. 1. — (3) 2. *Reg.* v. 4.

Gli Israeliti non istettero che duecento quindici anni nell' Egitto. Era stato predetto che ne uscirebbero *alla quarta generazione* (1), ed in fatto vi furono quattro generazioni in quest' intervallo. Esse sono notate nella famiglia di Levi: 1.° Amram; 2.° Aaron; 3.° Eleazar; 4.° Phinees; si osservano anche uella famiglia di Giuda: 1.° Esron; 2.° Aram; 3.° Aminadab; 4.° Nahasson. Si formò una novella generazione nei quarant' anni del viaggio degli Israeliti nel deserto. Allora nacque nella famiglia di Levi *Abisue*, ed in quella di Giuda *Salmon*. È verisimile forse che nei 366 anni che seguirono non vi fossero che quattro generazioni? La famiglia di Levi ne presenta sette; è probabile che non ve ne sieno state che quattro in quella di Giuda? Ecco il punto della difficoltà.

Il p. Calmet ha trattato quest' argomento nella sua Prefazione al libro di Ruth e nel suo Comentario su questo libro. L' abate di Venec ha preteso che questo dotto Benedettino abbia imbrogliato questo punto di cronologia, e che il secondo calcolo che egli presenta nel suo Comentario distrugga il primo: egli perciò ne ha presentato un terzo del tutto differente dagli altri due.

Ecco prima di tutto la genealogia di Davide quale il p. Calmet la dà nella sua Prefazione al libro di Ruth.

Genealogia di Davide secondo il calcolo del p. Calmet censurato dall' abate di Venec.

« Giuda, nato nell' anno 2249 del mondo, 1733 prima dell' era cristiana volgare.

Phares e Zara, nati nel 2208 1716

Esron, figliuolo di Phares.

Aram.

Aminadab.

Nahasson.

Salmon, che sposa Rahab nel 2553 1451

Booz.

Obed.

Jesse o Isai.

David, nato nel 2919 1083 ».

Da ciò il p. Calmet conchiude, che « tra il matrimonio di Salmon e la nascita di David vi sono 366 anni ».

(1) Gen. xv. 16.

L' abate di Vence insorge appunto contro questa ipotesi. « Il p. Calmet ha imbrogliato ogni cosa, dice egli, su questo punto di cronologia, quando ha scritto nella sua Prefazione al libro di Ruth che v'erano 366 anni dal matrimonio di Salmon con Rahab fino alla nascita di David. Ciò dee accadere se si colloca questo matrimonio nell' anno 2553, come ha fatto quest' autore; ma è un errore in cui non è caduto che per difetto di attenzione, giacchè nel suo Comento sul secondo capo di Ruth, versetto 1, egli forma un altro calcolo che distrugge il primo (1) ».

Ecco adunque quest' altro calcolo del p. Calmet. « Leggiamo più sotto, egli dice (2), che Booz era figliuolo di Salmon e nipote di Nahasson (3). Ma alcuni dubitano se sia stato figlinolo immediato di Salmon, e credono che qui v'abbia qualche generazione omessa nel testo. Sostengono essi che v'ha un troppo lungo spazio di tempo tra Salmon sposo di Rahab, e Booz padre di Obed ed avo di Jesse per non riconoscervi che una sola generazione. Dall' ingresso degli Israeliti nella terra di Chanaan fino alla nascita di David vi sono 366 anni. Ora come mai queste quattro persone avrebbero riempito tutto questo tempo, Salmon, Booz, Obed, Jesse o Isai padre di Davide? Per sostenere questo sistema farà d'uopo che ciascuno dei quattro non abbia avuto figliuoli che in età assai avanzata, e che ciascuno di essi abbia vissuto più di cento anni, il che è straordinario per quel tempo, principalmente che in molte famiglie collaterali a queste, nello stesso numero d'anni, si trova maggior seguito di generazioni. Su questo fondamento alcuni riconoscono (4) tre nomi che portano il nome di Booz, l' uno figliuolo di Salmon e padre di un altro Booz, che generò quello di cui qui si fa menzione; ma siccome è senza alcun fondamento che si inseriscono qui due Booz nella genealogia di David, è anche senza alcuna necessità. Si concede esser raro al presente, e che lo era forse fin da quei giorni, ma meno che adesso, il vedere in una stessa fa-

Altro calcolo del p. Calmet. E forse contrario al primo?

(1) Comentario del p. de Carrières sulla Bibbia, edizione di Nancy, pubblicata dall' ab. di Vence, tom. vi, pag. 345. (2) Com. del p. Calmet sopra Ruth, II. 1. — (3) Ruth IV. 20. 21. — (4) *Liran. in cap. 2 et 4, et in Matth. 1; quidam in Sarchio; Catarin., lib. contra Caiet.; etc.*

miglia quattro persone successive che vivano per così lungo tempo. Ma questo non è per nulla impossibile: Salmon in età di centosei anni ha potuto generar Booz circa sessantasei anni dopo che gli Israeliti furono entrati nella Terra Promessa; Booz in età forse di cento anni generò Obed; questi, provetto poco più o poco meno, ebbe per figlinolo Isai; finalmente Isai in età di cento anni ebbe Davide. I sessantasei anni di Salmon, ed i cento di ciascuno dei tre seguenti, Booz, Obed ed Isai, formano i 366 anni che scorsero dall'entrata degli Israeliti nella terra di Chanaan fino alla nascita di David ».

Calcolo dell'ab. di Vence. Obbiezione contro questo calcolo.

Domanderemmo qui volentieri ai nostri leggitori se questo secondo calcolo distrugge veramente il primo. In sostanza ci sembra essere lo stesso senz'ombra di contraddizione. Il motivo che può aver qui dato luogo all'abate di Vence di sospettare una contraddizione, che realmente non si trova, proviene da ciò, che nel primo calcolo il p. Calmet ha posto il matrimonio di Salmon con Rahab al tempo in cui gli Israeliti entrarono nella Terra Promessa, e nel secondo mette la nascita di Booz sessantasei anni dopo. Questo può esser difficile a conciliare, ma in sostanza non si contraddice, nè l'uno distrugge l'altro; non si può facilmente credere che vi sia un così lungo intervallo tra il matrimonio di Salmon e la nascita di Booz, ma il p. Calmet suppone qui che tutti i patriarchi generassero all'età di cento anni.

Chechè ne sia, l'ab. di Vence non ammette nè punto nè poco questo calcolo, e ne propone un altro. Pretende egli che bisogna porre il matrimonio di Salmon con Rahab quarantasei anni dopo l'ingresso degli Israeliti nella Terra Promessa. « Non bisogna contare, dice egli⁽¹⁾, che 318 anni » (voleva dire 520) « dal matrimonio di Salmon con Rahab fino alla nascita di Davide; giacchè si pretende che Salmon non isposasse Rahab che 46 anni dopo che essa ebbe accolti gli esploratori. Si dice che essa non avesse che 13 anni quando questi esploratori giunsero alla sua casa; ai quali se se ne aggiungono 46 e un anno dopo il suo matrimonio, formeranno l'età di 60 anni, in cui essa diede alla luce Booz. . . . Dalla nascita di Booz (un anno dopo il matrimonio di Salmon) restano

(1) Pag. 342.

ancora 319 anni fino a quella di Davide. Per riempirli senza introdurre altri personaggi tranne quelli che sono notati nella Scrittura, ecco come si può formare il calcolo :

Booz aveva forse centosei anni quando ehhe Ohed.	106
Se ne posson dare altrettanti ad Ohed quand' ehbe	
Jesse od Isai	106
Centosette a Jesse quand' ehhe David	107
Somma totale	319

Se si aggiungono a questa somma quarantasette anni che trascorsero dachè Rahab ebbe ricevuti i deputati fino alla nascita di Booz , ... 47

Questo formerà lo spazio di 366 anni dalla spedizione dei deputati fino alla nascita di Davide. . 366.

Ma qui l' ab. di Vence forma a se stesso un' ohbiezione sul dar ch' egli fa soli 13 anni d' età a Rahab quand' essa ricevette i deputati , e sul darne ad essa 60 quando partorì Booz. « Questo sembra difficile a credersi, dice egli⁽¹⁾, giacchè dalla maniera con cui la Scrittura parla di Rahab nel tempo in cui gli esploratori entrarono nella sua casa in Gerico , si stenta a credere che essa allora non abbia avuto che 13 anni ; e non v' ha che una grave necessità che possa ohhligarci a riconoscere che essa avesse sessant'anni allorquando partorì Booz a Salmon. Per evitar quest' imbarazzo alcuni autori asserirono che Rahab moglie di Salmon era figliuola o nipote di quella che ricevette gli esploratori che vennero dalla Terra Promessa ; ma questo, ripiglia l' ab. di Vence , è un indovinare, o piuttosto un inventare una cosa di cui non si può trovare vestigio alcuno nella sacra Scrittura ».

L' ohbiezione che l' ab. di Vence si fa contro il suo stesso calcolo ha ancora maggior forza contro il secondo calcolo del p. Calmet : giacchè se Salmon non ha generato Booz di Rahab che sessantasei anni dopo che gli Israeliti furono entrati nella Terra Promessa, qual' età bisognerà dare a Rahab ? Quando non le si dessero che 13 anni allorchè essa ricevette gli esploratori, bisognerebbe darne a lei 79 quando partorì Booz.

(1) Pag. 343.

La genealogia di Davide rischiarata dalla genealogia di G. C. e da quella della famiglia di Levi.

Ma non è forse di una sì grande necessità il riconoscere che Rahab abbia avuto allora quasi 80 anni, od almeno 60, e di differire il matrimonio di Salmon e la nascita di Booz molto oltre l'ingresso degli Israeliti nella Terra Promessa; e quest'è ciò che dà occasione di dire che il rimprovero dell'ab. di Vence contro il primo calcolo del p. Calmet non è forse così fondato come ei lo crede.

Non v'ha forse nemmeno alcuna vera necessità di dare a Salmon, a Booz, ad Obed ed a Jesse cent'anni e più quando generarono. Lo stesso p. Calmet ha riconosciuto che nella Scrittura le generazioni non sono sempre immediate. « Si scorgono, dice egli, alcune di queste generazioni troncate nel libro 1.^o di Esdra (VII, 3), ed in s. Matteo, in cui mancano alcune persone nella genealogia di Gesù Cristo (1) ». In fatto s. Matteo dice che Joram generò Ozia, *Joram autem genuit Oziam* (2); e da Davide fino alla cattività di Babilonia egli riduce le generazioni al numero di quattordici (3). Ma è certo che Joram non era che trisavolo di Ozia; Joram generò Ochozia, Ochozia generò Joas, Joas generò Amasia, Amasia generò Ozia: d'onde segue che da Davide fino alla cattività vi sono in fatto diciassette generazioni, che s. Matteo ha ridotte al numero di quattordici, in quell'istesso modo con cui riduce quelle che si trovano da Abramo fino a Davide, e dalla cattività fino a Gesù Cristo.

Ora essendo certo che vi sono alcune generazioni omesse nella genealogia di Gesù Cristo, perchè non ve ne potrebbero essere ugualmente in quella di Davide? Del resto ciò non ci obbligherebbe ad ammettere molti Booz; e sembra anche non esser qui che ci potrebbe essere omissione. Salmon figliuolo di Nahasson era contemporaneo di Rahab, che ricevette gli esploratori in Gerico, e non v'ha luogo a supporre che quella che egli sposò fosse da questa diversa. Ora la Scrittura ci dice che Salmon generò Booz di Rahab, in quel modo che ci narra che Booz generò Obed di Ruth (4): il che suppone che Booz padre di Obed era figliuolo immediato di

(1) Veggansi le Osservazioni sulla Cronologia, verso il principio, vol. 1. Dissert., pag. 233. — (2) *Matth.* 1. 8. — (3) *Ibid.* 7. 17. — (4) *Id.* 1. 5.

Salmon e di Rahab, siccome Obed era figlio immediato di Booz e di Ruth. Se dunque si dovessero supporre alcune generazioni omesse, ciò non potrebbe essere che fra Obed e Jesse: giacchè, siccome è certo che Obed era figliuolo immediato di Booz, così è certo ancora che Jesse, lo stesso che Isai, fu padre immediato di Davide; ma non è ugualmente certo che Obed fosse padre immediato di Jesse. È vero che nello stesso libro di Ruth si dice che Obed fu padre di Isai, padre di Davide, *Hic est pater Isai, patris David*⁽¹⁾; ma gli Ebrei non distinguono tra padre ed avo, di modo che questa espressione può benissimo significare semplicemente che Isai padre di Davide discendesse da Obed. So che nello stesso libro si dice pure che Obed generò Isai, *Obed genuit Isai*⁽²⁾; ma presso gli Ebrei quest' espressione *genuit* « generò » non prova una generazione immediata, posciachè da quel che si è veduto consta che s. Matteo dice che Joram generò Ozia, *Joram autem genuit Oziam*, benchè Joram non fosse che trisavolo di Ozia. Obed potrebbe adunque essere soltanto trisavolo di Isai o di Jesse: ed il paragone della genealogia di Davide con quella della famiglia di Levi dà occasione a conghietturare che in fatto la cosa sia in questi termini.

La Scrittura ci dà cinque rami della famiglia di Levi condotti da Levi fino a Davide⁽³⁾; e tra questi cinque rami gli uni contengono in quest' intervallo tredici generazioni, gli altri quattordici, senza comprendervi Levi; ora Giuda, dal quale discendeva Davide, era fratello di Levi: onde v' ha luogo a conghietturare che da Giuda fino a Davide vi debbono essere per lo meno tredici o quattordici generazioni, senza comprendervi Giuda. Ma se noi non ammettiamo che le generazioni notate nella Scrittura, non se ne troveranno che dieci: onde v' ha luogo a sospettare che in questa serie di generazioni ve ne sieno tre o quattro che furono omesse, in guisa che si può dar luogo a conghietture che Obed non sia stato che trisavolo di Jesse. Metteremo qui solamente a confronto il ramo sacerdotale di Eleazar uscito da Levi col ramo reale uscito da Giuda.

(1) *Ruth* iv. 17. — (2) *Ibid.* v. 22. — (3) Si potrà vedere su ciò la *Tavola generale della famiglia di Levi*, relativa ai Paralipomeni.

Ramo sacerdotale.

LEVI.

1. Caath.
2. Amram.
3. Aaron.
4. Eleazar.
5. Phinees.
6. Abisue.
7. Boeci.
8. Ozi.
9. Zarahias, contemporaneo d'Heli.
10. Maraioth.
11. Amarias.
12. Achitob.
13. Sadoc, contemporaneo di . . .

Ramo reale.

GIUDA.

1. Phares.
2. Esron.
3. Aram.
4. Aminadab.
5. Nahasson.
6. Salmon.
7. Booz di Rahab.
8. Obed di Ruth.
9.
10.
11.
12. Isai o Jesse.
13. Davide.

Doppia ipotesi
proposta
dal p. Houbi-
gant.

Il p. Houbigant, avendo trattato questo punto di cronologia, si è indotto a credere che in fatto manchino alcune generazioni nella genealogia di Davide; ma andando più oltre egli crede di scorgere nei sacri libri istessi le vestigia delle due generazioni omesse in quest'intervallo, l'una tra Nahasson e Salmon, l'altra tra Booz ed Obed. Ascoltiamo ed esaminiamo le sue prove.

Questo dotto interprete osserva adunque che nella genealogia di Davide nel libro di Ruth, capo III (volle dir IV), *†. 20*, si legge nell'ebraico: « Nahasson generò Salma »; e subito dopo nel *†. 21*: « Salmon generò Booz ». Egli aveva a prima giunta creduto che *Salma* nel *†. 20* fosse un errore del copista invece di *Salmon*, come si legge nel *†. 21*; ma considerato tutto il contesto, egli ama meglio di credere che lo shaglio del copista non sia d'aver posto un nome invece di un altro, ma d'aver omessa la linea che doveva mostrare il legame e la relazione di questi due nomi. Conghiettura egli che in origine si leggesse così: « Nahasson generò Salma, Salma generò Salmon, Salmon generò Booz ». Con ciò la genealogia di Davide si trova accresciuta di una generazione. Confessa egli che i Settanta e la Volgata non leggono Salma, ma Salmon; ed è d'avviso che la Volgata non abbia fatto che seguire in ciò i Settanta, e che i Settanta abbiano irragionevolmente corretto l'e-

ebraico scrivendo Salmon invece di Salma; essi hanno creduto che questo fosse un errore, e non hanno sospettato la laenna di questa frase che univa i due nomi. Il p. Honbiganl osserva che questi due nomi sono distinti nel caldeo molto meglio ancora che nell'ebraico; invece di שלמה, *Salma*, con un *sin* ed un *he*, il caldeo scrive שלמא, *Sabna*, con un *samech* ed un *aleph*; e poscia conserva il nome di שלום, *Salmon*, come si trova nell'ebraico. Da ciò conchiude il dotto interprete che questi sono due nomi diversi, l'uno dei quali fu padre dell'altro, e che così si mostra il vestigio di una generazione di più.

Quanto alla seconda, osserva egli che nello stesso capo di Ruth, *†. 17*, in cui si parla del figliuolo di Booz nato da Ruth, si legge anche: « E le vicine si congratulavano » con lei, e diceano: *È nato un figliuolo a Noemi, e gli » poser nome Obed* ». Se voi cercate, dice quest'interprete, perchè esse così lo nominassero, voi facilmente nol troverete. *Obed* in ebraico significa un servo od un agricoltore, *serviens* vel *arans*; e che cosa ciò può aver di comune colla gioia e cogli applausi di queste donne che dicono dappertutto: *È nato un figliuolo a Noemi*? Chiunque è versato nella lettura dei sacri libri non dirà mai che questo nome sia stato dato al figliuolo di Ruth senza intenzione e senza scopo. Quando in siffatta guisa si danno dei nomi, corrispondono essi alla cosa medesima, e non sono vani suoni. Allorquando queste donne dicono, « *È nato un figliuolo a Noemi* », vogliono significare che Noemi non rimarrà senza discendenti, che la sua casa sussisterà, che non verrà meno; « e siccome il nome di *Obed* non corrisponde a questo, è credibilissimo (soggiugne il p. Honbiganl) che il figliuolo di Ruth fosse chiamato con un altro nome; che anzi queste fossero due persone; e che questo *Obed* non fu il figliuolo, ma il nipote di Booz per mezzo di Ruth ».

Quale sarà adunque il figliuolo di Booz, e con qual nome fu egli appellato? Tale è il quesito che qui propone l'interprete. Quand'io non potessi, dice egli, rispondere a questi due quesiti, io non crederei per ciò men vera la conghiettilra che m'induce a negare che il figliuolo di Ruth sia stato appellato *Obed*, poichè non si

può scoprire alcuna causa probabile che abbia potuto indur quelle donne a dare un tal nome al figliuolo di Ruth. Ma se mai può essere permesso di seguir le conghietture, è certamente nel caso in cui ci troviamo, posciachè se non vi sono che tre generazioni tra Obed e Davide, ne risulta una cosa del tutto incredibile, ed è che in una stessa famiglia questi tre capi Booz, Obed ed Isai avrebbero successivamente tutti e tre generato in età di circa centoventi anni. Ecco adunque, conchiude egli, la nostra conghiettura.

Allorchè Salomone ebbe eretto due colonne innanzi al tempio, chiamò l'una *Booz*, dal nome, sembra, di quel Booz che si trovava nel numero de' suoi antenati; e appellò l'altra *Jachin*, certamente per la stessa ragione, dal nome cioè di uno de' suoi antenati. Queste due denominazioni erano benissimo inventate: giacchè Booz significa in *firmitudine*, « con fermezza »; e *Jachin* vuol dire *stabit*, o *stare faciet*, « sussisterà » ovvero « farà sussistere ». In tal guisa Salomone, dando a queste due colonne i nomi di due de' suoi antenati, esprimeva la cosa stessa, cioè la solidità di queste colonne. Se così nominando queste colonne non avesse pensato che alla loro solidità, e non avesse avuto in animo alcuno de' suoi antenati, non solo non avrebbe ad esse dato questo nome, ed in ciò non ci sarebbe stato nulla di notevole, ma avrebbe appellato l'una *Oz* « fermezza », anzichè *Booz* « con fermezza ». Abbiamo pertanto il diritto di conchiudere da ciò, che Salomone appellando così questa colonna facesse allusione al nome di *Booz* che egli noverava tra i suoi avi; che facesse parimente allusione a qualcheuno de' suoi antenati allorchando nominava l'altra colonna *Jachin*, e che questo *Jachin* era il figliuolo di Booz; posciachè questo nome di *Jachin* conveniva egregiamente al figlio dello stesso Booz, perchè da questi due nomi di padre e di figliuolo risultava il senso in *firmitudine stabit*, o *stare faciet*; « egli sussisterà, o farà sussistere con fermezza »; onde il nome del figliuolo sembrava essere in certa qual maniera una continuazione del nome del padre; e fu per quest' istessa ragione che le vicine di Noemi nominarono il figliuolo di Ruth *Jachin*, come se avessero detto: « Costui farà sussistere (*stare faciet*) il nome e la famiglia dei

suoi padri »; che è precisamente lo stesso senso espresso da Salomone: in guisa che v'ha motivo di credere che Salomone, apponendo questi nomi a quelle due colonne, volle imitare le vicine di Noemi: giacchè, siccome egli vedeva nella sua famiglia questi due avi posti l'uno dopo l'altro, nulla era per esso lui più naturale del nominare l'una colonna Booz, e l'altra Jachin. Il che fa conoscere la ragione per cui il secondo nome fu apposto alla seconda colonna; la qual ragione non si conoscerebbe se Salomone non avesse annotato fra i suoi antenati un Jachin ed un Booz.

Qui il p. Houbigant previene l'obiezione che si potrebbe eavar da ciò che la genealogia di Davide nel primo libro de' Paralipomeni e nel Vangelo di s. Matteo è conforme a quella che troviamo nel libro di Ruth; si potrebbe anche allegare la testimonianza di s. Luca, conforme in ciò a s. Matteo: onde ei si presentano non solo tre autorità, ma anche quattro contro le due supposizioni del p. Houbigant, che introduce in questa genealogia due personaggi che questi quattro testi non presentano.

Obbiezione
contro queste
due ipotesi.
Risposta del
p. Houbigant.

A ciò egli risponde che in generale un errore non è giustificato dalla ripetizione dello stesso errore, e che allorchando è certo che un testo fu copiato sopra un altro, se il primo venne mutilato, lo deve essere ugualmente l'altro. Prevede egli che gli si domanderà se l'omissione commessa da un copista nel libro di Ruth potrà essere imputata all'autore medesimo del libro dei Paralipomeni. Egli risponde che quest'autore potrebbe aver trovato il testo intero ed averlo conservato com'era, e che l'omissione nei Paralipomeni potrebbe essere imputata agli amanuensi, come nel libro di Ruth; ma asserisce che l'autore stesso del libro dei Paralipomeni potrebbe aver trovato il testo del libro di Ruth già mutilato, ed averlo copiato tale e quale senza darsi cura di correggerlo.

Qui bisogna osservare ciò che il p. Houbigant trascura di notare, ed è che in questa genealogia dei Paralipomeni⁽¹⁾ non si trova il nome di *Salmon*, ma unicamente *Salma* nell'ebraico e nella Volgata. Questa non lo nomina che una sola volta: *Nahasson quoque genuit Salma, de quo ortus est Booz*. L'ebraico lo nomina due volte:

(1) 1. Par. II. 11.

Nahasson autem genuit Salma; Salma autem genuit Booz; e qui è scritto coll' *aleph*. Al contrario la versione dei Settanta dice qui, come nel libro di Ruth: *Nahasson autem genuit Salmon; Salmon autem genuit Booz*. Si confuse adunque *Salma* con un *he* con *Salma* con un *aleph*, e l'uno e l'altro con *Salmon*. Il p. Houbigant non pretende che queste sieno tre persone differenti; ma vuole che ve ne sieno due distinte nell'ebraico del libro di Ruth; ed è d'avviso che questo testo del libro di Ruth abbia potuto essere mutilato prima che l'autor del libro dei Paralipomeni lo copiasse, e che questo autore lo abbia copiato come era al suo tempo.

Crede egli di poter confermare questa supposizione colla genealogia di nostro Signore data da s. Matteo, nella quale questo evangelista non conta da Davide fino alla cattività di Babilonia che *quattordici* generazioni, quantunque nei libri dei Re se ne trovino *diciassette*. Suppone che s. Matteo abbia copiato una genealogia imperfetta in cui mancavano tre generazioni; e ne conchiude che Esdra, che si crede autore dei Paralipomeni, abbia potuto ugualmente copiare una genealogia in cui mancavano due generazioni.

Non si ammetterà forse volentieri che s. Matteo abbia così copiato una genealogia imperfetta. Sembra che egli abbia avuto la volontà deliberata di ridurre le tre parti di questa genealogia, ciascuna a *quattordici* generazioni, sopprimendo quella che gli ha fatto trascurare lo Spirito Santo che dirigeva la sua penna.

Il p. Houbigant imprende poscia a mostrare come la genealogia di Davide riferita da s. Matteo non contraddice la sua ipotesi delle due generazioni omesse dai copisti nel libro di Ruth. Al quale proposito egli osserva a prima giunta che se il numero delle *quattordici* generazioni notate in s. Matteo da Davide fino alla cattività di Babilonia non contraddice le *diciassette* (bisognava dire *diciotto*) che si trovano nei libri dei Re, le tre generazioni che egli mette tra Nahasson e Jesse non contraddicono le cinque che sembrano trovarsi in quest'intervallo.

Direte anche, aggiugne egli: Se Obed non fu figliuolo, ma nipote di Booz, ne seguirà che Esdra e s. Matteo furono indotti in errore quando credettero che Obed fosse non già nipote di Booz, ma suo figlio propriamente

In qual guisa il p. Houbigant pretende di conciliare queste due ipotesi colla testimonianza di s. Matteo.

detto : giacchè voi nelle vostre note avete insegnato che nelle genealogie la parola *genuit*, « generò » è adoperata strettamente, e che il nome del figliuolo, *filius*, vi si dee intendere del figlio propriamente detto.

Questo erudito interprete pretende che non s'abbia da pentire d'aver asserito questo, ed imprende per conseguenza a conciliarlo colla sua pretesa. A torto, dice egli, se ne conchiude che Esdra o s. Matteo furono indotti in errore, a meno che non si voglia forse conchiuderne ancora che quando questo evangelista dice che Joram generò Ozia, fu indotto falsamente a credere che Ozia fosse figliuolo di Joram, quantunque non fosse nè suo figlio nè suo nipote, ma suo pronipote (o piuttosto pronipote di suo figliuolo : giacchè Joram generò Ochozia ; Ochozia generò Joas ; Joas generò Amasia ; Amasia generò Ozia). Nello stesso modo bisognerebbe anche conchiuderne che quando egli ha scritto che Giosia generò Jechonia, ha creduto che Jechonia fosse figliuolo di Giosia, laddove egli non fu che suo nipote, essendo nato da Joakim figliuolo di Giosia. S. Matteo ha trascurato queste tre generazioni (bisognava dir *quattro*) perchè voleva soltanto mostrare che Gesù Cristo era disceso da Davide, il che non andava soggetto al minimo dubbio, quantunque alcune generazioni fossero omesse. E questo, dice egli, non rovescia punto ciò che noi abbiamo spesso assicurato nelle nostre note, che il nome di *figliuolo* nelle genealogie è preso nel suo senso proprio ; giacchè, quantunque la parola *genuit* nella genealogia di cui giovavasi s. Matteo sembrasse presa per un figliuolo che non era figliuolo propriamente detto, ma ora nipote ed ora pronipote (o piuttosto pronipote del figliuolo), pure è certo che la parola *genuit* in questa genealogia è presa strettamente, perchè non vi si contano che quattordici generazioni da Davide sino alla cattività di Babilonia : imperocchè si sarebbe dovuto notarne diciassette (od anche *diciotto*), se la parola *genuit* vi significasse ora il nipote ed ora il pronipote, affinchè in siffatta guisa noi fossimo avvertiti che questa parola *genuit* si prendeva in alcuni luoghi di questa genealogia in un senso più esteso. Poeciachè adunque non vi si notano che quattordici generazioni, è evidente che la pa-

rola *genuit* dee intendersi del padre generante il suo figliuolo, e non dell'avo generante il nipote, nè del bisavolo generante il pronipote (o piuttosto del trisavolo generante il pronipote del suo figliuolo); ma si vede che conservando alla parola *genuit* il suo proprio significato, vi sono ciò nullameno due (bisognava dire *tre*) generazioni omesse tra Joram ed Ozia, ed una tra Giosia e Jechonia. Con quale divisamento furon fatte queste omissioni? Non tocca a noi a cercarlo, dice il p. Houbigant; concludiamo solamente, che siccome dall' esservi tre generazioni (bisognava dir *quattro*) omesse in questa genealogia non ne consegue che l' evangelista sia stato indotto in errore, così non si può dire che egli sia stato ingannato dalla genealogia del libro di Ruth, nè allorquando ha affermato che Nahasson generò Salmon, quantunque tra Nahasson e Salmon ei sia un Salma, nè quando ha scritto che Booz generò Obed, quantunque vi sia tra Booz ed Obed un Jachin.

Si potrà concedere che queste omissioni, se fossero ben provate, non sarebbero più illusorie di quella di Joakim tra Giosia e Jechonia, o di quella dei tre altri re tra Joram ed Ozia. Ma non si concederà forse ugualmente che nei due casi il *genuit* di s. Matteo sia preso nel suo senso proprio. È manifesto che nel primo caso la relazione essendo da padre a nipote, e nel secondo da trisavolo a pronipote del figliuolo, certamente il *genuit* in queste due frasi non nota la relazione del padre al figliuolo propriamente detta; e verisimilmente il p. Houbigant avrebbe fatto meglio a confessare che anche nelle genealogie il *genuit* si prende in un senso esteso per ogni relazione di discendenza diretta più o meno lontana, nello stesso modo che i termini di *padre* e di *figliuolo* si intendono indefinitamente di tutti i gradi rimontando e discendendo in linea retta.

Come il p. Houbigant, secondo la sua doppia ipotesi, calcola l'intervallo trascorso dall'uscita dall'Egitto fino alla

Finalmente il p. Houbigant si propone di mostrare come queste cinque generazioni, Salmon, Booz, Jachin, Obed ed Isai, basteranno per riempire l'intervallo dei 347 anni che egli novera dopo il parto di Rahab. La differenza da questi 347 anni ai 368 del calcolo del p. Calmet procede da ciò che questi conta un siffatto intervallo dal matrimonio di Salmon con Rahab, quando

gli Israeliti entrarono nella Terra Promessa, laddove il p. Houbigant non lo conta che dal parto di Rahab, venti anni dopo l'entrata degli Israeliti nella Terra Promessa; da 366 anni toglietene 20, e restano 346. La differenza qui è ancora di un anno; ed essa nasce da ciò che il p. Calmet deduce i quattro primi anni dal regno di Salomone, quando invece il p. Houbigant non ne deduce che tre; restituite adunque un anno su questi 346, ed avrete 347. Ciò posto, ecco il calcolo del p. Houbigant.

Dividendo 347 per 5, ne seguirà, a divisione uguale, che questi cinque padri od antenati di Davide avranno avuto appena settant'anni quando hanno generato; e due di questi cinque, cioè Booz ed Isai, sembrano aver generato più tardi dei tre altri, come appare da ciò che Booz loda Ruth nel cap. III, §. 10, perchè non andò a cercare *giovani mariti*, e poscia da ciò che nel libro I.^o dei Re, cap. XVII, §. 12, si dice che Isai era *vecchio e de' più avanzati in età* quando Davide suo figliuolo era appena uscito dalla prima gioventù. Speriamo, conchiude il p. Houbigant, che questa maniera di spiegare la genealogia di Davide piacerà di più ai lettori sensati di quella che è seguita da tutti gli altri cronologi, che, inezati dalla difficoltà di conciliare i tempi, furon costretti ad attribuire a questi tre patriarchi, Booz, Obed ed Isai, al momento in cui generarono, alcuni centotrent'anni, altri centoventi, e gli altri finalmente cento circa.

Si vide che in sostanza noi riconosciamo col p. Houbigant che verisimilmente vi sono alcune generazioni omesse nella genealogia di Davide: onde ora la questione è riposta nel sapere se sono le due che il p. Houbigant suppone, l'una tra Nabasson e Salmon, e l'altra tra Booz ed Obed; o se sono le tre da noi supposte tra Obed ed Isai. Ecco le difficoltà che si presentano; e noi le sottomettiamo al discernimento dei leggitori.

Se ammettiamo Salmon tra Nabasson e Salmon, noi mandiamo troppo indietro Salmon. S. Matteo ci dice che *Salmon generò Booz di Rahab*; dal che si può conchiudere che Salmon e Rahab dovevano essere ad un dipresso contemporanei e della stessa età, d'età convenevole all'alleanza che contrassero, e dalla quale nacque Booz. Ed in fatto così sarà se *Nabasson generò Salmon*, come

nascita di Davide.

Difficoltà che si trovano nella doppia ipotesi del p. Houbigant.

lo dice il santo evangelista; ma se bisogna credere col p. Honbigant che *Nahasson generò Salma*, e che poscia *Salma generò Salmon*, allora Salmon non essendo che il nipote di Nahasson, si troverà mandato indietro di una generazione, e appena nato quando gli Israeliti entrarono nella Terra Promessa. Per intender meglio ciò bisogna ripigliar qui il parallelo che abbiamo presentato delle due famiglie di Giuda e di Levi.

Ramo sacerdotale.

Levi.
Caath.
Amram.
Aaron.
Elcazar.
Phinecs.
Abisue:

Ramo reale.

Giuda.
Phares.
Esron.
Aram.
Aminadab.
Nahasson.
Salmon.

Aaron aveva *centoventitrè anni* quando morì, alla fine dei quarant'anni del viaggio degli Israeliti, verso il tempo in cui essi entrarono nella Terra Promessa. Elcazar suo figliuolo poteva dunque avere allora novant'anni, Phinecs sessanta, Abisue trenta; ed appena costui pòteva avere alcuni figliuoli in assai tenera età.

Aram adunque, contemporaneo di Aaron, poteva avere al par di lui centoventi anni circa; Aminadab novanta; Nahasson sessanta; Salmon trenta: età in cui, egli ha potuto sposare Rahab entrando nella Terra Promessa.

Se al contrario prima di Salmon voi mettete Salma, troverete che Salma non poteva guari avere allora che trent'anni, e che appena Salmon poteva essere nato. Sarebbe credibile forse che si fosse riservata Rahab per darla ad un fanciullo, il quale poteva aver appena aperti gli occhi alla luce? L'obbiezione diverrebbe anche più forte, se considerate che Phares era nato da Giuda per parte di Thamar sua nuora, in guisa che quantunque fosse figliuolo immediato di Giuda, equivaleva cioè nullameno al suo nipote per via di Thamar; il che ritira indietro di una generazione tutti quelli che da esso lui discesero. Vero è che non si possono ritirare indietro molto, perchè Nahasson appariva già quarant'anni prima tra i principi d'Israele. Ma ne risulta sempre che Na-

hasson, contemporaneo di Phinees, doveva essere ancora assai giovane quando Aronne, contemporaneo di Aram, aveva ottantatré anni; che per conseguenza quaranta anni dopo il suo figliuolo doveva essere anch' egli assai giovane; e se supponete che questo figliuolo fosse Salma, ne risulterà sempre che appena Salmon poteva aver veduto la luce.

S' aggiunga che se noi ammettiamo un Jachin tra Booz ed Obed, questo supporrà nel testo un cangiamento assai considerabile in due luoghi del libro di Ruth. In fatto, ecco ciò che vi si legge: « Le vicine di Noemi posero » il nome a questo figliuolo dicendo: *E' nato un figlio a » Noemi; ed esse lo nominarono Obed: egli fu il padre di » Isai, padre di Davide* ». Bisognerebbe adunque supporre che in origine si fosse letto: *ed esse lo nominarono Jachin: egli fu padre di Obed padre di Isai, padre di Davide*. Si concepisce forse che da questa lezione abbia potuto derivar quella che abbiamo? Nascono forse così gli errori degli amanuensi? Omettendo il nome di Jachin, avrebber essi trasportato quello di Obed sopprimendo la ripetizione della parola *padre*? Tuttociò sembra forse naturale? Lo scrittore sacro ripiglia dappoi la genealogia di Davide da Phares, e terminandola dice: *Booz generò Obed, Obed generò Jesse*. Bisognerebbe adunque supporre che egli avesse scritto: *Booz generò Jachin, Jachin generò Obed, Obed generò Jesse*. Supponiamo che essendo stato alterato il primo testo, si sia poscia alterato il secondo; ma noi torniamo a domandare se l'alterazione del primo testo è così facile come quella del secondo.

Il p. Houbigant insiste molto su ciò che non si scorge qui agevolmente quale applicazione potrebbe avere il nome di Obed; ma sarebbe forse assolutamente impossibile lo scoprire il senso di questa denominazione? Il p. Houbigant si è forse messo sulla vera via per giugnervi? Obed, che quest' interprete ha espresso con *serviens od arans*, non significa *arans* se non quando è congiunto con *terram*, ed anche allora il senso non è già *arans terram*, ma *cultor terræ*, in guisa che il senso proprio di Obed è *serviens*, ovvero *colens*. Che vien dunque a fare questo fanciullo nato da Ruth? Viene, come lo dicono espressamente quelle donne al c. 15, per *consolar l'a-*

Risposta ai motivi che il p. Houbigant adopera per appoggiare la doppia sua ipotesi.

nima sua e sostenere la sua vecchiaia; viene a renderle tutti i servigi che ella si può giustamente aspettare da un figliuolo: *serviens*. Quelle donne dicono adunque: È nato un figliuolo a Noemi; ed in conseguenza esse lo chiamano *Obed*, cioè il buono e fedel servitore, che renderà alla sua ava Noemi tutti i servigi che ha diritto di sperare da lui: *OBED, Serviens*. Se questa interpretazione non soddisfa ancora bastantemente, siano forse autorizzati, dall'impotenza in cui siamo di scoprire il pensiero di queste donne, a supporre nel testo un'alterazione così poco naturale, che non solo ometterebbe alcune parole, ma trasporterebbe anche necessariamente le altre?

La somiglianza del nome di Booz con quello dato da Salomone ad una delle colonne del tempio fece sospettare che il nome di Jachin dato all'altra colonna potesse essere ugualmente quello di uno degli antenati di Salomone. Il p. Houbigant confessa di non essere stato colui che ha fatto questa pretesa scoperta, ma che uno de' suoi amici gliela comunicò. V'ha luogo a credere che la prevenzione dell'amicizia non gli abbia qui fatto illusione, e non gli abbia impedito di vedere che fu la prima colonna cui si diede il nome di Jachin, e che sorgeva alla destra⁽¹⁾, mentre la seconda, che stava alla sinistra, fu appellata Booz. Ma Booz fu padre di quel fanciullo che si suppone essere stato appellato Jachin: è adunque credibile che Salomone, alludendo al nome di questi due nomini, abbia posto il nome del figliuolo innanzi a quello del padre? Non è forse molto più verisimile che siccome non appare alcun Jachin tra gli antenati di Salomone, i nomi di quelle due colonne, Jachin e Booz, non abbiano relazione alcuna agli antenati di questo principe?

Il p. Houbigant non si è forse manifestamente ingannato nel calcolo dei 347 anni partendo dalla sua ipotesi? giacchè lasciando il parto di Rahab venti anni dopo l'entrata degli Israeliti nella Terra Promessa, sia che si ammetta o che non si ammetta quel Salma che egli colloca tra Nahasson e Salmon, egli perde il vantaggio che pretendeva di cavare da questa generazione. Nulla essa toglie alla difficoltà non portando ad un'epoca posteriore il

(1) 3. Reg. vii. 21.

parto di Rahab. Da questo parto nacque Booz; onde la nascita di costui si troverà sempre posta venti anni dopo l'entrata degli Israeliti nella Terra Promessa; e resteranno sempre 547 anni da riempier dalla nascita di Booz fino a quella di Davide. Questi 547 anni non cadranno adunque sui cinque pretesi patriarchi, Salmon, Booz, Jachin, Obed ed Isai. Il primo ne è escluso, posciachè questi 547 anni non cominciano a decorrere che dal nascimento di Booz. Quest'intervallo si dovrà dunque dividere solamente su quattro teste, Booz, Jachin, Obed ed Isai; questi patriarchi avranno adunque generato non già all'età di settant'anni, ma di ottanta o di novanta. Questo Jachin non ci darà un gran vantaggio; e questo vantaggio non sarà assai solido, posciachè, come veduto abbiamo, esso è appoggiato sopra un così fragile fondamento.

Se il *genuit* si dee prendere in istretto senso, è principalmente quando unisce il padre e la madre. Quando s. Matteo dice: *Salmon autem genuit Booz de Rahab*, unendo così il padre e la madre, ci dà occasione di concludere, che Booz era figliuolo immediato dell'uno e dell'altra; nello stesso modo che anche quando dice, *Booz autem genuit Obed ex Ruth*, dà luogo a concludere che Obed fosse figliuolo immediato dell'uno e dell'altra; nella stessa maniera che quando dice di bel nuovo, *David autem rex genuit Salomonem ex ea quæ fuit Uriæ*, è certo che Salomone fu figliuolo immediato dell'uno e dell'altra. Non v'ha dunque luogo ad inserire un Jachin tra Booz ed Obed: ed il Salva che noi potremmo ammettere prima di Salmon non ci sarebbe di alcuna utilità, posciachè non farebbe che mandare indietro la generazione di Salmon, e per conseguenza il tempo della sua unione con Rahab; il che, lungi dal contribuire a toglier le difficoltà, non servirebbe che ad accrescerle arretrando una unione che ha dovuto seguir d'appresso l'entrata degli Israeliti nella Terra Promessa. In tal guisa non abbiamo alcun interesse di ammettere Salmon, e siamo al contrario interessati a non ammettere nè Salmon nè Jachin, perchè il primo allontana l'unione di Salmon, ed il secondo contraddice l'espressione formale di s. Matteo: *Booz autem genuit Obed ex Ruth*.

Conclusion.
Se vi sono generazioni omesse in questa genealogia non possono essere che tra Obed ed Isai o Jesse padre di Davide.

Non avviene così quando s. Matteo dice: *Joram autem genuit Oziam*. Qui egli non nomina la madre, e la storia insegna che in fatto non è questa una immediata generazione: « Joram generò Ozia »; egli ne fu il padre, perchè questi traeva da lui la sua origine, ma alla quarta generazione. Nulla non impedisce adunque che non sia lo stesso quando il medesimo evangelista dice: *Obed autem genuit Jesse*. La distanza considerabile che si trova tra Obed e Jesse porge l'occasione opportuna di concludere che questa non è una immediata generazione: « Obed generò Jesse »; egli ne fu il padre, perchè questi traeva da lui l'origine, ma alla terza od alla quarta generazione.

Allora si spiega naturalmente il testo del libro di Ruth: « Quelle donne dissero: È nato un figliuolo a Noemi; » ed esse lo nominarono Obed; egli fu padre di Isai, » padre di Davide »: da lui discese Isai, dal quale nacque Davide.

Lo storico ripiglia dappoi gli antenati di Obed da Phares, dicendo: « Ecco la genealogia di Phares: Phares generò Esron; Esron generò Aram; Aram generò Aminadab; Aminadab generò Nabasson; Nabasson generò Salmon; Salmon generò Booz; Booz generò Obed; » Obed generò Isai; Isai generò Davide ». Egli conduce questa genealogia per via di generazioni immediate e perfettamente conosciute da Phares fino ad Obed; e quando è giunto ad Obed, stima di avere adempito al soggetto del suo libro, e passa diritto da Obed ad Isai, trascurando le generazioni intermedie, meno importanti, e d'altronde manifestamente supposte per la lunga distanza che si sapeva esservi tra Obed ed Isai.

Se adunque vi sono alcune generazioni omesse in questa genealogia, come è verisimilissimo, non si frappongono che tra Obed ed Isai; tutte le altre sono talmente legate colla storia e colle espressioni stesse degli scrittori sacri, che debbono essere tutte immediate; non v'ha che quella la quale possa ammettere generazioni intermedie; e non solo le ammette, ma sembra anche richiederle per riempire il lungo intervallo che vi si trova.

DISSERTAZIONE

SULLA

QUARTA ETÀ DEL MONDO

CHE SI ESTENDE DAL COMINCIAMENTO DEL REGNO DI DAVIDE
FINO AL PRINCIPIO DELLA CATTIVITÀ DI BABILONIA

Nella nostra seconda *Dissertazione sulla terza età del mondo* abbiain mostrato che ad esempio di s. Agostino si può estenderne la durata da *Abramo fino a Davide*, giusta le espressioni stesse di s. Matteo. Quest' età, in tal guisa considerata, si estende adunque dalla vocazione di Abramo fino al cominciamento del regno di Davide. Ciò posto, continuando a seguire s. Matteo e s. Agostino, diremo che la quarta età si estende da *Davide fino alla cattività di Babilonia*, cioè dal principio del regno di Davide fino al cominciamento di quella cattività, che principiò nel quarto anno del regno di Joakim, figliuolo di Giosia re di Giuda, primo del regno di Nabuchodonosor re di Babilonia, settant' anni avanti la libertà renduta ai Gindei da Ciro, fondatore dell' impero dei Persiani. La durata di questa quarta età si trova determinata in tre diversi modi, primo dalla successione dei re di Giuda, secondo da quella dei re d' Israele, terzo dai *trecentonovant' anni* di cui si fa menzione in Ezechiele capo IV, §. 5 e seguenti. I due primi calcoli sono sommamente complicati, perchè bisogna conciliare le epoche dei regni dei re d' Israele con quelle dei re di Giuda; sembrerebbe che il terzo dovesse essere più semplice, ma bisogna pur conciliarlo colle epoche dei regni dei re d' Israele e di Giuda. Nella precedente edizione ci eravamo addossato l' incarico di conciliare tutte

queste epoche con calcoli di cui non offrivamo a' nostri lettori che i semplici risultati, ed avevamo principalmente seguita la cronologia dell' Usserio imitata dal p. Lancelot; ma abbiamo dappoi concepito il disegno di esaminar qui le difficoltà che si possono incontrare in questi calcoli, e di spargere, se è possibile, una novella luce su questa parte della sacra cronologia.

Osservazioni
generali sulla
successione
dei re d'Israele
e di Giuda.

Il p. Honbigan comincia dal presentare in latino la tavola seguente, che noi daremo in italiano. Alla testa della prima colonna, che contiene i re di Giuda, egli ha poste queste parole: « Salomone regnò quarant'anni ». Sopprimiamo qui questa linea, perchè, come lo riconosce egli stesso, questi quarant'anni non debbono entrare nella somma totale che termina questa prima colonna, e che dee risultare dalla sola durata che formano i regni dei re di Giuda cominciando da quello di Roboam che succedette a Salomone. Ma noi osserveremo che questi quarant'anni del regno di Salomone formano in fatto parte della quarta età che noi esaminiamo.

Quest'età, cominciando dal regno di Davide, comprende a prima giunta il regno di Davide e quello di Salomone; ed è di sommo momento l'osservar qui in qual modo sia espressa la durata del regno di questi due principi, e questo influirà su ciò che sarà detto degli altri regni.

Si dice adunque a prima giunta nel secondo libro dei Re, cap. v, §. 4: « Davide avea trent'anni quando cominciò a regnare, e regnò quarant'anni ». Ma questi quarant'anni di regno sono poscia spiegati nel §. 5, in cui si legge: « Regnò in Hebron sette anni e sei mesi » sopra Giuda; in Gerusalemme regnò trentatrè anni » sopra tutto Israele e Giuda ». Se voi congiungete insieme sette anni e mezzo e trentatrè anni, avrete quarant'anni e mezzo; mentre la Scrittura non ne dà al regno di Davide che quaranta. Essa lo ripeterà nel terzo libro, capo 11, §. 11, in cui si legge: « La durata del » regno di Davide sopra Israele fu di quarant'anni. In » Hebron regnò sette anni; in Gerusalemme trentatrè ». Qui i sei mesi sono trascurati, e lo saranno sempre in appresso nella durata del regno dei principi. Ma è osservabile che nel testo del secondo libro in cui questi sei

mesi sono notati, non si conchiude ciò nullameno che colla somma di *quarant'anni*; perchè i sei mesi eccedenti da una parte compivano, come pare, quelli che potevan mancare dall'altra per riempire i *trentatré anni*.

Segue il regno di Salomone, di cui si dice nel terzo libro, capo XI, v. 42: « E il tempo che Salomone regnò in Gerusalemme sopra tutto Israele fu di quaranta anni ». Ma nel 1.^o capo di questo libro si scorge che Salomone fu consacrato re poco tempo prima della morte di suo padre, in guisa che verisimilmente l'ultimo anno del regno di Davide concorre col primo del regno di Salomone: dal che conseguità che i quaranta di Davide ed i quaranta di Salomone potrebbero non formarne ottanta, ma forse solamente settantanove; ignorandosi però la precisa durata di quest'unione, si contano questi due regni come formanti insieme ottant'anni.

Quest'unione è la sola che sia notata nel testo sacro. I cronologi ne hanno dappoi supposte molte altre per conciliare i testi, che sembrano poco concordi; ma essendo gli anni noverati quasi sempre interi, senza aver riguardo ad alcuni mesi di più o di meno, accadrà talvolta che gli anni di uno di questi principi congiunti a quelli dell'altro daranno nel totale uno o due anni di più. Ecco una delle cause della differenza che vedremo tra la durata totale del regno dei re di Giuda e di quello dei re d'Israele.*

RE DI GIUDA		RE D'ISRAELE	
Reg. III.	anni	anni	Reg. III.
c. 14, v. 21	<i>Roboamo</i> regnò . . . 17	<i>Geroboamo</i> muore nel	c. 14, v. 20
15. 1	<i>Abiam</i> cominciò nel	2. ^o (*) anno di <i>Asa</i> ,	
2	18. ^o di <i>Geroboamo</i> ,	dopo aver regnato 22	
15. 9	e regnò 3	<i>Nadab</i> cominciò a re-	15. 25
10	<i>Asa</i> , nel 20. ^o di <i>Ge-</i>	gnare nel 2. ^o di <i>Asa</i> ,	
22. 41	roboamo, e regnò. 41	e regnò 2	15. 28
42	<i>Giosafat</i> , nel 4. ^o di	(Egli morì nel 3. ^o di	
Reg. 17.	<i>Achab</i> , e regnò. . 25	<i>Asa</i> .)	15. 33
8. 16	<i>Joram</i> , nel 5. ^o anno	<i>Baasa</i> cominciò a re-	
17	di <i>Joram</i> figlio d' <i>A-</i>	gnare nel 3. ^o di <i>Asa</i> ,	
	<i>chab</i> , e regnò. . . 8	e regnò 24	16. 8
8. 25	<i>Ochozias</i> , nel 12. ^o un-	<i>Ela</i> , nel 26. ^o di <i>Asa</i> ,	
26	no di <i>Joram</i> figlio	e regnò 2	16. 15
	di <i>Achab</i> , e regnò 1	<i>Zambri</i> , nel 27. ^o di	
		<i>Asa</i> , e regnò sette	
		giorni.	
	Totale . . 95	Totale . . 50	

(*) Nella Tavola del p. Houbigant si legge 25 invece di 2; e questo non può essere che un errore.

Reg. iv.	RE DI GIUDA	RE D'ISRAELE	Reg. iii.
	anni Retro . . 95	anni Retro . . 50	
e. 9. 7. 29	O nell' 11. ^o anno di Joram fig. d'Achab.	Amri, nel 31. ^o di Asa, e regnò 12	e. 16. 7. 23
11. 3	La regina Atalia regnò 6	Achab, nel 38. ^o di Asa, e regnò 22	16. 29
12. 1	Giosaz, nel 7. ^o anno di Jehu, e regnò . . 40	Ochozia, nel 17. ^o di Giosafat, e regnò . . 2	22. 52
14. 1	Amasia, nel 2. ^o anno di Giosaz figlio di Joschaz, e regnò . . 29	Joram, nel 2. ^o anno di Joram figliuolo di Giosafat, e regnò . . 12	Reg. iv. 1. 17
14. 17	Regnò anche 15 anni dopo la morte di Giosaz figlio di Joschaz.	O nel 18. ^o di Joram figlio di Giosafat 28	3. 1
15. 1	Azaria od Ozia, nel 27. ^o anno di Geroboamo, e regnò . . 25	Jechaz, nel 23. ^o di Giosaz figliuolo di Ochozia, e regnò . . 17	10. 36
15. 32	Joatham, nel 2. ^o anno di Phaceaz, e regnò . . 16	Giosaz, nel 37. ^o anno di Giosaz figliuolo di Ochozia, e regnò . . 16	10. 1
16. 1	Achaz, nel 17. ^o anno di Phaceaz, e regnò . . 16	Geroboamo, nel 15. ^o d'Amasia, e regnò . . 41	13. 10
18. 1	Ezechia, nel 5. ^o anno d'Osea, e regnò fino alla rovina di Samaria 6	Zaccaria, nel 38. ^o di Azaria, e regnò sei mesi.	14. 23
18. 9	Samaria fu assediata nel 4. ^o anno di Ezechia, 7. ^o di Osea, e presa nel 6. ^o di Ezechia, 9. ^o di Osea.	Scallum, nel 39. ^o anno d'Azaria, e regnò un mese.	15. 8
10	(Se ne deduce un totale di 260. V. sotto.)	Manahem, nel 39. ^o anno di Azaria, e regnò 10	15. 13
	Si finisce questa tavola alla presa di Samaria sotto Osea, perchè dopo quest' epoca, essendo spento il regno d'Israele, i re di Giuda regnarono soli. Ora Ezechia regnò ancora 23 anni dopo la presa di Samaria.	Phaccia, nel 50. ^o anno di Azaria, e regnò . . 2	15. 17
		Phaceaz, nel 52. ^o anno di Azaria, e regnò . . 20	15. 23
		Osea, nel 20. ^o anno di Joatham, O nel 12. ^o anno di Achaz, e regnò . . 9	15. 27
		Totale . . 241	15. 30
			17. 1

La prima difficoltà qui notata dal p. Honbigan consiste in ciò che la durata dell'intervallo contenuto in questa tavola cominciando da due parti ad una stessa epoca, e terminando anche dalle due parti ad una stessa epoca, nella somma totale del numero si trovano ciò nullameno due prodotti diversi, dall'un de' lati 260 e dall'altro solamente 241; onde v' ha una differenza di 19 anni. Donde proviene essa? Quest' è ciò che bisogna esaminare.

Per giugnere a conoscere la causa di questa differenza bisogna seguire successivamente le epoche e la durata di ciascun regno; e questo, giusta la osservazione del p. Houbigant, darà origine ad una seconda difficoltà, che sarà di conciliar le epoche dei regni dei re di Giuda e dei re d' Israele colla durata del regno di questi principi, giacchè vi si scorgerà talvolta una specie di discordanza di cui bisognerà crear la cagione.

Questa ricerca farà scoprire una terza difficoltà, che forse sfuggì al p. Houbigant, o di cui almeno egli non fa motto; ed è che in fatto la durata di quest' intervallo è di circa 255 anni, numero che si trova tra il 260 ed il 241, in guisa che se da una parte non cecedono che cinque anni, dall'altra ne mancheranno quattordici. Quest' è ciò che bisogna rischiarare.

A questo proposito bisogna osservare col p. Houbigant che v' ha in quest' intervallo un' epoca che lo divide in due: è il principio del regno di Jchu che mette fine nello stesso tempo al regno di Joram re d' Israele, ed al regno di Ochozia re di Giuda, in guisa che la regina Atalia cominciò a regnare sopra Giuda nello stesso tempo che Jchu sopra Israele. Questa rivoluzione accadde circa 95 anni dopo il principio del regno d' Israele, 162 anni prima della sua ruina; ecco le due somme che bisogna trovare in quest' intervallo per aver nel totale i 255 anni dell' intera durata del regno d' Israele.

Considereremo adunque qui col p. Houbigant, 1.° la successione dei re d' Israele fino al regno di Jchu, 2.° quella dei re di Giuda fino al regno d' Atalia, 3.° quella dei re d' Israele dopo il regno di Jchu, 4.° quella dei re di Giuda dopo il regno d' Atalia.

Nel terzo libro dei Re (detto primo dal p. Houbigant, che segue l' uso de' Giudei, i quali danno ai due primi il nome di *Samuele*), cap. XIV, v. 20, si legge che la durata del regno di GEROBOAMO primo re d' Israele fu di ventidue anni. Ciò risulta anche da quel che trovasi nel capo XV, v. 25, che Nadab, suo figliuolo che gli succedette, cominciò a regnare sopra Israele il secondo anno di Asa re di Giuda; giacchè si vedrà che Asa aveva cominciato a regnare nel ventesimo anno di Geroboamo. Geroboamo morì in tal guisa nel secondo anno di Asa, dopo aver regnato circa ventidue anni.

Successione
dei re d' Israele
fino al re-
gno di Jchu.

Si dice adunque nel capo XV, §. 23, che NADAB regnò sopra Israele il secondo anno di Asa re di Giuda; ed il testo aggiugne che regnò sopra Israele per due anni. Ma nel §. 28 si dice che Baasa lo uccise l'anno terzo di Asa, re di Giuda, e succedette a lui nel regno. I due anni del regno di Nadab non furono dunque interi, ma una parte concorse col secondo di Asa, e l'altra col terzo del medesimo principe, in guisa che i ventidue anni del regno di Geroboamo ed i due del regno di Nadab non debbono essere insieme contati che per ventitrè anni; poichè finiscono nel terzo anno di Asa. Ed ecco già un anno da dedurre sui 241; ed invece dei quattordici che ci mancavano per andar fino ai 255, ce ne mancano 13.

Nel §. 53 si dice che BAASA cominciò a regnare nel terzo anno di Asa re di Giuda: quest'è perfettamente concorde con ciò che si è detto della fine del regno di Nadab al §. 28. Il testo aggiugne che Baasa regnò ventiquattro anni; ma la continuazione proverà che il ventesimoquarto anno non fu intero.

In fatto, nel capo XVI, §. 6, si dice che Baasa si addormentò co' padri suoi, e fu sepolto in Thersa e regnò in sua vece ELA suo figliuolo; e nel §. 8 si legge che l'anno ventisei di Asa re di Giuda Ela prese il regno sopra Israele. Ma abbiain veduto che Baasa aveva cominciato a regnare nel terzo anno di Asa. I tre primi anni di Asa ed i ventiquattro di Baasa invece di formar ventisette non formano dunque insieme che ventisei; ed ecco ancora un anno di meno: invece di quindici ce ne mancheranno sedici per giungere fino ai 255. Il testo aggiugne che Ela regnò due anni.

Ma nel §. 10 si dice che ZAMBRI lo uccise l'anno vigesimo settimo di Asa re di Giuda; e che egli regnò in sua vece. Nel §. 15 il testo sacro ripete che Zambri cominciò a regnare nel ventesimosettimo anno di Asa re di Giuda. I ventisei primi anni del segno di Asa ed i due del regno di Ela non formano dunque insieme che ventisette anni: ond' ecco un altro anno da dedurre. In tal guisa a ciascun regno noi perdiamo un anno sulla somma totale, che sembrava già piccola; e ce ne mancano già diciassette. Il testo aggiugne che Zambri non regnò che sette giorni in Thersa.

Il seguito dimostra che sulla notizia della morte di Ela l'esercito di Israele, che assediava una città dei Filistei, proclamò AMRI re d'Israele, il quale venne ad assediare Zambri in Thersa. Zambri si abbruciò nel suo palazzo; il popolo allora si divise: una metà seguì *Thebni*, ed un'altra metà continuò a riconoscere *Amri*. Il partito di *Amri* prevalse, ed egli regnò solo. E qui al §. 23 il testo si esprime in questi termini: *L'anno trentuno di Asa re di Giuda, Amri prese il regno d'Israele per dodici anni: in Thersa regnò anni sei*. Si presentano qui molte difficoltà, giacchè abbiamo veduto che egli fu proclamato re fin dal tempo della ribellione di Zambri nel *ventesimosettimo anno di Asa re di Giuda*; ed in fatto da quest'epoca sono numerati i dodici anni del regno che qui gli sono dati, giacchè nel §. 29 si vedrà che il suo figliuolo Achab gli succedette nel *trentesimottavo anno di Asa re di Giuda*. L'epoca dell'anno trentuno notata nel §. 23, è in quella del regno di Amri su tutto Israele, circa quattro anni dopo che si cominciò a proclamarlo re: onde havvi luogo a presumere che qui, invece di *super Israel*, bisognerebbe leggere *super omnem Israel*. Non partendo poi i dodici anni da quest'epoca, ma dalla prima proclamazione fatta quattro anni innanzi, si dee presumere che il testo ripetesse in origine, *regnavit autem*, prima di quelle parole *duodecim annis*: « in tutto egli regnò dodici anni ». Aggiugne il testo che regnò in *Thersa sei anni*; e questo è relativo a ciò che seguirà, giacchè nel versetto seguente si dice che egli fabbricò Samaria, e nel §. 28 si vedrà che in essa fu sepolto, il che dà luogo a conghietturare che egli regnò in Thersa sei anni, e due anni in Samaria; ciò forma insieme otto anni, che, congiunti ai quattro primi, formano la totalità dei dodici anni del suo regno. Tale è la maniera con cui il p. Houbigant concilia questi testi.

Al §. 29 adunque si dice che ACHAB figliuolo di Amri cominciò a regnare sopra Israele nel *trentesimottavo anno di Asa re di Giuda*; e siccome Amri era stato proclamato nel *ventesimosettimo anno*, ne risulta che i ventisette primi anni di Asa e i dodici di Amri non formano insieme che trentotto anni: onde noi ne perderemo qui ancor uno, e ce ne mancheranno diciotto per andare fino ai 255. Il testo aggiunge che Achab regnò ventidue anni.

Ma al cap. XXII, §. 52, si dice che *OCHOZIA figliuolo di Achab avea principiato a regnare sopra Israele in Samaria l'anno diciassettesimo di Giosafat re di Giuda, e regnò sopra Israele per due anni*; e sopra si era già notato al §. 41 che *Giosafat figliuolo di Asa avea cominciato a regnare sopra Giuda l'anno quarto di Achab re d'Israele*. Più sopra ancora al capo XV, §. 10, era stato detto che *Asa regnò anni quarantuno*. Avendo Achab cominciato a regnare nel *trentesimottavo anno di Asa*, regnò dunque tre o quattro anni con Asa e diciassette con Giosafat, il che in tutto non forma che venti o ventun anni di regno. Nello stesso modo i quattro primi anni di Achab ed i diciassette primi di Giosafat non darebbero ancora tutt' al più che anni ventuno; e siccome in questo ineoutrarsi di due regni v'ha ordinariamente un anno da perdere, questi anni ventuno si ridurrebbero a venti. Sembrerebbe adunque che Achab non avesse regnato che venti anni; ma ciò avrebbe conseguenze che non permettono di ammettere questa supposizione. È più verisimile che invece del *decimoseptimo* anno bisogna leggere il *decimonono*: allora Achab avrebbe i suoi ventidue anni di regno; e questa è pure la conghiettura del p. Houbigant. Per questo modo i quattro anni di Achab, o di Asa, eoi *diciannove* di Giosafat farebbero insieme ventitrè anni, che si ridurrebbero a *ventidue*; ma qui non ci sarebbe nulla da perdere, perchè il testo non ne conta in fatto che *ventidue*.

Il testo del capo XXII, §. 52, aggiugue che *Ochozia regnò due anni*. Questo sembrerebbe a prima giunta esser molto conecorde con ciò che si dice nel libro seguente capo III, §. 1, che *JORAM figliuolo di Achab cominciò a regnare sopra Israele in Samaria dopo la morte di Ochozia, nel decimottavo anno di Giosafat re di Giuda*. I *diciassette* primi anni di Giosafat ed i *due* di Ochozia si ridurrebbero a *diciotto* anni, e vi sarebbe anche qui un anno da perdere: onde ee ne mancherebbero diciannove.

Ma come conciliar questo con ciò che si è detto nel cap. I, §. 17, che *Joram fratello di Ochozia gli succedette nel secondo anno di Joram figliuolo di Giosafat re di Giuda*? Si suppose che Giosafat avesse associato il suo figliuolo al trono, in guisa che il decimottavo anno di Giosafat potesse essere in concorrenza col secondo del-

l'associazione di Joram suo figliuolo; ma la Scrittura non parla di quest'associazione, ed essa è una pura ipotesi inventata unicamente per conciliare questi due testi. Il p. Moubigant non approva nè punto nè poco queste supposte associazioni di eni lo storico sacro nulla dice. Propone cgli di leggere nel *ventesimo secondo anno di Giosafat*. Forse sarebbe anche meglio leggere il *ventesimo*; si sarebbe potuto confondere il *beth*, ב, che vale *due*, col *caph*, כ, che vale *venti*. In fatto, *diciannove* di Giosafat e *due* di Ochozia darebbero tutt' al più *ventuno*, che non toecherebbero i ventidue, ma potrebbero ridursi a venti, perchè nella concorrenza v' ha comunemente un anno da perdere. Allora nel capo III, §. 1, invece del *diciottesimo* bisognerebbe leggere, come qui, il *ventesimo*. Ed in sostanza il *diciottesimo* del libro IV potrebbe essere una conseguenza del *diciassettesimo* del libro III, in guisa che se si dovette leggere nel libro III il *diciannovesimo*, ne seguirà che si dovette leggere, nel libro IV, il *ventesimo*; e la continuazione lo confermerà. Osserviamo ancora che, o leggasi il *diciottesimo* od il *ventesimo*, v' ha sempre qui un anno da perdere pel concorso, e così ce ne manebberanno sempre *diciannove*.

Nel capo III, §. 1, in eni si legge che *Joram figliuolo di Achab cominciò a regnare sopra Israele in Samaria l'anno decimottavo di Giosafat*, il testo aggiunge: *ed ei regnò dodici anni*. Nel capo VIII, §§. 16 e 17, si troverà che *l'anno quinto di Joram figliuolo di Achab re d' Israele e di Giosafat re di Giuda, regnò Joram figliuolo di Giosafat re di Giuda: egli avea trentadue anni quando cominciò a regnare, e regnò otto anni*. Si potrebbe anche dire che cinque ed otto formano tredici, che si ridurrebbero a dodici a motivo della concorrenza; ma quel che si dirà in appresso proverà che questo è ancor troppo: giacchè questo *dodicesimo* anno dee essere riservato per Ochozia, che segue. In fatto, ne' §§. 25 e 26 si dirà che *Ochozia figliuolo di Joram re di Giuda principiò a regnare l'anno duodecimo di Joram figliuolo di Achab re d' Israele; e non regnò che un anno*, che dovette concorrere almeno in parte col dodicesimo ed ultimo di Joram figliuolo di Achab. Allora accadde la rivoluzione che fece perire nello stesso tempo *Joram re d' Israele ed Ochozia re di Giuda*.

Più sotto, al capo IX, §. 29, si dice che l'anno undecimo di Joram figliuolo di Achab regnò Ochozia sopra Giuda. Nel capo antecedente leggevasi il duodecimo anno; e qui si legge l'undecimo. Il p. Houbigant pretende che qui non v'abbia contraddizione, perchè ora si conta l'anno intero ed ora l'anno cominciato. Questo è vero dei numeri cardinali; si possono confondere undici e dodici, perchè allora si numerano da una parte undici anni compiuti, e dall'altra dodici cominciati, od anche talvolta assai innoltrati; ma non avviene così dei numeri ordinali: l'undecimo anno non si confonde col duodecimo; ciascuno ha i suoi limiti da cui è disgiunto dagli altri. È più credibile che gli amanuensi abbiano confuso l'uno coll'altro nel capo VIII; giacchè essendo quest'unico anno di Ochozia finito nel duodecimo di Joram re d'Israele, è assai verisimile che abbia cominciato nell'undecimo di questo principe. Ben è vero che allora non si potrebbero dare otto anni a Joram re di Giuda; ma si potrà dargliene sette: giacchè i cinque anni di Joram re d'Israele coi sette di Joram re di Giuda formeranno dodici anni, che si ridurranno ad undici a motivo della concorrenza. Allora Ochozia sarà sneceduto a Joram suo padre nell'undecimo anno di Joram re d'Israele, ed avrà il suo anno di regno, che, avendo cominciato nell'undecimo di Joram, finirà nel duodecimo. In tal guisa tutto sarà concorde da questo canto, senza che qui nulla vi sia da perdere nei dodici anni di Joram re d'Israele.

I regni della casa d'Israele da Geroboamo fino a Jehu formano in totale novantotto anni; ma noi abbiamo veduto che vi furono successivamente cinque anni da perdere a motivo della concorrenza: onde la somma si riduce a novantatrè anni; e questa è la somma che dovevamo trovare in questo primo intervallo. Si tratta ora di seguire nello stesso intervallo la successione dei re di Giuda; e questa seconda parte sarà men difficile, perchè abbiamo già avuto occasione di rischiararla in parlando della prima.

Nel terzo libro, capo XIV, §. 21, si dice che ROBOAMO re di Giuda regnò diciassette anni. Egli cominciò a regnare alcuni mesi prima della separazione delle dieci tribù che si attaccarono a Geroboamo: onde il suo decimosettimo anno concorre col sedicesimo e col diciassettesimo di

Successione
dei re di Giuda
fino al regno
di Atalia.

Geroboamo; ma esso toccò, come sembra, il principio del decimottavo, giacchè nel capo XV, §. 1, si legge che ABIA suo figliuolo cominciò a regnare nel decimottavo anno di Geroboamo. Il testo aggiugne che egli regnò tre anni; ma nel §. 9 si è detto che ASA suo figliuolo gli succedette nel ventesimo anno del regno di Geroboamo. In tal guisa i tre anni del regno di Abia non furono compiti, giacchè diciotto più tre danno ventuno, che qui si trovano ridotti a venti; ma siccome il testo non ha dato che diciassette anni a Roboamo, diciassette più tre formano precisamente i venti anni che corrispondono a quelli di Geroboamo. Non v' ha dunque nulla da perdere qui da parte dei re di Giuda. Il testo aggiugne che Asa regnò anni quarantuno.

Nel capo XXII, §. 41, si dice che Giosafat figliuolo di Asa aveva cominciato a regnare sopra Giuda l'anno quarto di Achab re d'Israele. I quarantun anni di Asa concorrerebbero adunque coi due ultimi di Geroboamo, coi due di Nadab, coi ventiquattro di Baasa, coi due di Ela, coi dodici di Amri, e coi tre o quattro primi di Achab; in tutto quarantacinque o quarantasei anni, che si riducono a quarantuno: cioè sopra sei regni in Israele vi sono quattro o cinque anni da perdere a motivo della concorrenza; il che si trova confermato quando nel capo XXVI, §. 29, si dice che Achab cominciò a regnare nel trentesimottavo anno di Asa re di Giuda: giacchè trentotto anni di Asa e quattro di Achab danno quarantadue, che si riducono a quarantuno a motivo della concorrenza; ed anche qui non v' ha nulla da perdere dalla parte dei re di Giuda. Il testo del capo XXII, §. 42, aggiugne che Giosafat regnò venticinque anni.

Nel quarto libro, capo VIII, §. 16, si legge che l'anno quinto di Joram figliuolo di Achab re d'Israele, e di Giosafat re di Giuda, regnò Joram figliuolo di Giosafat re di Giuda. È evidente che il quinto anno di Joram figliuolo di Achab, che aveva cominciato a regnare nel ventesimo di Giosafat, non poteva concorrere col quinto di Giosafat, e così quelle parole, *et Josaphat regis Juda*, sono un pretto errore dell'amannense, che in fatto non si trova in tutti gli esemplari. Gl' interpreti sirio ed arabo, i Settanta della edizione di Compluto e molti manoscritti latini non leg-

gono queste parole, totalmente straniere al testo. Ma venti anni di Giosafat prima di Joram figlinolo di Achab, e cinque anni unitamente con Joram formano precisamente i venticinque anni che il testo dà a Giosafat; e nulla ancora v'ha qui da perdere dal lato dei re di Giuda. Ma i diciannove anni di Giosafat coi due di Ochozia re d'Israele, ed i cinque primi di Joram suo successore, formeranno insieme ventisei anni, che si ridurranno a venticinque a motivo della concorrenza; e vi sarà, come veduto abbiamo, un anno da perdere dal lato dei re d'Israele.

Il versetto seguente aggiugne che *Joram re di Giuda regnò otto anni*; ma abbiain veduto che questi otto anni sembrano antiepar troppo sul duodecimo di Joram re d'Israele, con cui dee concorrere il regno di Ochozia re di Giuda. Ci parve adunque che invece di otto bisognerebbe leggere sette, come in appresso si confermerà.

Si legge però nel *1. 25* che *Ochozia figliuolo di Joram re di Giuda gli succedette nel duodecimo anno di Joram re d'Israele*. Si potrebbe dire che cinque di Joram re d'Israele, ed otto di Joram re di Giuda, formerebbero tredici, che si ridurrebbero a dodici a motivo della concorrenza, e vi sarebbe allora un anno da perdere dalla parte dei re di Giuda. Ma il versetto seguente aggiugne che *Ochozia regnò un anno*; eppure egli morì con Joram re d'Israele in quell'istesso anno duodecimo di Joram. Sembrerebbe adunque che, avendo regnato un anno, avesse dovuto salir sul trono fin dall'undecimo anno di questo Joram; e quest'è ciò che il testo dirà. In fatto nel capo seguente, *1. 29*, si legge che *Ochozia cominciò a regnare sopra Giuda nell'undecimo anno di Joram re d'Israele*. Ma se egli succedette a suo padre nell'undecimo anno di questo Joram, suo padre non regnò adunque che sette anni: giacchè cinque anni di Joram re d'Israele e sette di Joram re di Giuda formano ancora dodici, che si ridurranno ad undici a motivo della concorrenza. In siffatta maniera, o si diano a Joram re di Giuda sette anni, o se ne diano otto, vi sarà sempre un anno da perdere dalla parte dei re di Giuda; o piuttosto, non dandogli che sette anni, non ci sarà che un anno da perdere, mentre invece ve ne sarebbero due se gliene dessero otto: giacchè i regni della casa di Giuda da Ro-

boamo fino alla morte di Ochozia formano insieme novantacinque anni, che debbono ridursi a novantatré, sia a motivo della concorrenza, sia fors' anche a motivo di un anno di più così aggiunto dai copisti su quelli di Joram re di Giuda. Questi calcoli diventeranno più sensibili con una tavola.

Tavola del primo intervallo.

Anni av. l'era volg.	RE DI GIUDA.	Anni dopo la divis.	RE D'ISRAELE.	Anni della iv. età	Risultamento delle prece- denti osserva- zioni.
975	Roboamo, 17 anni.	1	Geroboamo, 22 anni.	81	
958	Abiam, 3 anni.	18	18 { anni del regno.	98	
956	Aza, 41 anni.	20	20 {	100	
954	2	22	Nadab, 2 anni.	102	
953	3	23	Bansa, 24 anni.	103	
950	26	46	Ela, 2 anni.	126	
949	27	47	Zamri, sette giorni.	127	
	anni del regno.		Thebni, 4 anni.		
			Amri, 12 anni.		
925	31	51	Amri solo, 8 anni.	131	
918	38	58	Achab, 22 anni.	138	
915	Gioasfat, 25 anni.	61	4. ^o anno del regno.	141	
896	(19) { anni del regno.	80	Ochozia, 2 anni.	160	
895	(28) {	81	Joram, 12 anni.	161	
890	Joram, (7) anni (*)	86	5 { anni del regno.	166	
884	Ochozia, 1 anno.	92	11 {	172	
883	Jehu fu perire in uno stesso giorno Joram ed Ochozia.			173	

Riprendiamo ora la serie dei re d'Israele dal principio del regno di Jehu fino alla presa di Samaria condotta a termine dagli Assiri, che posero fine al regno; questo è il più lungo dei due intervalli ed il più spinoso. Ricordiamoci che in esso dobbiamo trovare la coequazione di diciannove anni; qui si tratta di vedere come ricompariranno.

Nel libro quarto, cap. x, v. 36, si dice che JEHU regnò sopra Israele anni ventotto; e la serie delle successioni lo confermerà: giacchè nel capo seguente, v. 3, si scorge che Atalia regnò sei anni sopra Giuda, ed il versetto seguente aggiugne che nel settimo anno Gioas figlio di Ochozia fu riconosciuto re; la stessa epoca si trova confermata nel capo xii, v. 1, in cui si dice che Gioas cominciò a regnare nel settimo anno di Jehu, che era anche il settimo di Atalia.

Successione
dei re d'Israele
dal regno
di Jehu fino
al regno di
Phacee.

(*) I numeri chiusi tra le parentesi in questo quadro ed in quello del secondo intervallo, pag. 644, sono quelli che pare abbiano sofferto dalla mano dei copisti, e che così ristabiliti conciliano ogni cosa.

Poscia, nel capo XIII, §. 1, si legge che JOACHAZ figliuolo di Jehu cominciò a regnare sopra Israele nel ventesimoterzo anno di Gioas. I sei anni d'Atalia ed i ventitrè di Gioas formano ventinove anni, che si riducono a ventotto a motivo della concorrenza. Lo stesso testo aggiugne che egli regnò diciassette anni.

Ma al §. 10 si dice che GIOAS suo figliuolo gli succedette nel trentesimosettimo anno di Gioas re di Giuda. Dai ventitrè ai trentasette la distanza non sarebbe che di quattordici o quindici anni tutt' al più. Si può qui presumere che invece del trentasette bisognerebbe leggere *trentanove*; e questo è il sentimento del p. Houbigant. Ed in fatto dai ventitrè ai trentanove la distanza sarebbe di sedici o di diciassette, cioè di diciassette che si ridurrebbero a sedici a motivo della concorrenza. Vi sarà dunque anche qui un anno da perdere sui re d'Israele, e ce ne mancheranno venti. Lo stesso testo aggiugne che Gioas regnò sedici anni.

Nel capo XIV, §. 23, si dice che GEROBOAMO figliuolo di Gioas re d'Israele cominciò a regnare nel quindicesimo anno di Amasia figliuolo di Gioas re di Giuda. Questo conferma ciò che noi abbiamo conghietturato sull'epoca del regno di Gioas suo padre: giacchè nel capo XII, §. 1, si dice che Gioas re di Giuda regnò per quaranta anni. Se Gioas re d'Israele fosse montato sul trono nel trentesimosettimo anno di Gioas re di Giuda, avrebbe regnato tre anni con Gioas re di Giuda, e quindici con Amasia suo figliuolo: il che formerebbe diciotto anni di regno, laddove la Scrittura non gliene dà che sedici, e suppone che non salisse sul trono che nel trentesimonono anno di Gioas re di Giuda. Questo è confermato anche nel capo XIV, §. 1, in cui si dice che Amasia re di Giuda cominciò a regnare nel secondo anno di Gioas re d'Israele: il che prova che Gioas re d'Israele non regnò che un anno con Gioas re di Giuda, e che per conseguenza fu nel trentesimonono anno di questo principe che egli salì sul trono. Uno e quindici formano sedici, che sono precisamente gli anni del regno di Gioas re d'Israele; e potrebbero anche ridursi a quindici a motivo della concorrenza, e sarebbero anni ventuno che ci mancherebbero. Il testo del §. 23 aggiugne che Gero-

boamo regnò quarantun anni; ma la continuazione proverà che bisognerebbe leggere cinquantuno.

In fatto, nel capo XV, §. 4, si legge che *Pauuo ventesimosettimo di Geroboamo re d' Israele regnò Azaria figliuolo di Amasia re di Giuda.* Ma ciò che precede è una prova che qui v' ha un errore: giacchè nel capo XIV, §. 2, si dice che *Amasia non regnò che ventinove anni.* Ora abbiain veduto che Geroboamo figliuolo di Gioas sali sul trono nel *decimoquinto* anno di Amasia; ed il §. 17 aggiunge: *Amasia che visse, dopo la morte di Gioas re d' Israele, anni quindici.* Non regnò dunque che quindici anni con Geroboamo; e fu dunque nel *decimoquinto* anno di Geroboamo che Azaria succedette a suo padre Amasia. Il p. Houbigant propone di leggere il *quattordicesimo*, e forse egli non ha veduto che il §. 17 decide pel *quindicesimo*. È vero che *quindici* prima e *quindici* dopo formeranno trenta; ma questi trenta si riducono a *ventinove* a motivo della concorrenza. La continuazione confermerà questo calcolo: giacchè nel §. 8 del capo XV si dice che *Zaccaria figliuolo di Geroboamo cominciò a regnare nel trentesimottavo anno di Azaria figliuolo di Amasia.* Ora *quindici* di Amasia e *trentotto* d' Azaria formano *cinquantatrè*, che si riducono a *cinquantadue*, od anche a *cinquantuno* a motivo della concorrenza. Geroboamo regnò dunque almeno *cinquantun* anni, di cui *quattordici* interi con Amasia e *trentasette* interi con Azaria. Il testo aggiunge che Zaccaria non regnò che sei mesi. Il p. Houbigant, il quale ha ben veduto che qui mancavano dieci anni, invece di darli a Geroboamo, li dà a Zaccaria suo figliuolo. Suppone che bisognerebbe leggere che *Zaccaria cominciò a regnare nel ventesinottavo anno di Azaria* invece del *trentesimottavo* anno, e che *regnò dieci anni e sei mesi.* Ma è assai rimarchevole che lo storico sacro, notando la durata di tutti questi regni, non ha l'uso di esprimere i mesi; ed è assai credibile che non ne faccia qui menzione se non perchè il regno di Zaccaria non ha ecceduto i *sei mesi.* E ciò porge occasione di attribuir piuttosto questi dieci anni a Geroboamo; allora si conserva intero il §. 8 del capo XV, ed invece di supporvi due errori, non se ne suppone che un solo nel §. 23 del capo XIV, ove invece di *quarantuno*

bisognerebbe, come pare, legger *cinquntuno*. Ecco adunque già dieci anni trovati; non ce ne mancheranno più che *undici*; ma i sei mesi di Zaccaria forman parte di uno di questi anni che ci mancano: giacchè la serie del capo XV, dopo aver mostrato che SELLUM congiurò contro Zaccaria, lo uccise e regnò in sua vece, aggiugne al §. 15, che *Sellum cominciò a regnare nel trentesimonono anno di Azaria re di Giuda*. I sei mesi di Zaccaria concorsero adunque cogli ultimi mesi del trentesimoottavo anno di Azaria, e coi primi del suo trentesimonono anno. Il testo dice che *Sellum non regnò che un mese*.

In fatto, la continuazione dimostra che MANAHEM congiurò contro Sellum, lo uccise e regnò in sua vece; ed il §. 17 dice che *Manahem cominciò a regnare nel trentesimonono anno di Azaria*. In tal guisa i sette mesi dei due regni di Zaccaria e di Sellum, congiunti coi cinquntun anni di Geroboamo, formano la somma di cinquntadue anni dal principio di Geroboamo fino al principio di Manahem; ed ecco un anno trovato: onde non ce ne mancheranno più che dieci. Il testo aggiugne che *Manahem non regnò che dieci anni*; ma la continuazione dà luogo a conghietturare che ne regnasse undici; e siccome in ebraico il numero undici si esprime coll' *unus decem*, è assai verisimile che gli amanuensi abbiano qui omessa la parola *unus* prima di *decem*.

Al §. 25 si dice in fatto che PHACEIA gli succedette nel *cinqantesimo anno di Azaria*. È evidente che dal trentesimonono al cinqantesimo vi sono *undici anni*. Così verisimilmente nel §. 17 invece di *decem* si è dovuto leggere originariamente *uno* prima di *decem*. Ecco adunque un altro anno trovato; non ne mancheranno più che nove. Il testo aggiugne che *Phaceia regnò due anni*; il che è conforme a ciò che segue.

In fatto, nel §. 27 si legge che avendo PHACEE congiurato contro Phaceia, ed avendolo ucciso, *cominciò a regnare nel cinqantesimo secondo anno di Azaria*. Così Phaceia ebbe i suoi due anni di regno. Il testo aggiugne che *Phacee regnò venti anni*; ma la continuazione dà luogo a presumere che anche qui vi sia un errore dell' amanuense, e che bisognerebbe legger *tre*: giacchè

Osservazioni
 sui regni di
 Phacee ed O-
 sea, ultimi re
 d' Israele.
 Schiarimento
 di una diffi-
 coltà che fer-
 ma tutti gli
 interpreti.

nel *†. 32* si legge che *Joatham* figliuolo di *Ozia*, lo stesso che *Azaria re di Giuda*, succedette a suo padre nel secondo anno di *Phacee*. Il versetto seguente aggiugne che egli regnò sedici anni. *Phacee* regnò adunque un anno con *Azaria* e sedici con *Joatham*; ecco già diciassette anni. Quel che segue lo prova: giacchè nel capo seguente, *†. 1*, si dice che l'anno decimosettimo di *Phacee* figliuolo di *Romelia*, regnò *Achaz* figliuolo di *Joatham re di Giuda*.

Nel capo XVII, *†. 1*, si dice che *OSEA*, il quale uccise *Phacee*, cominciò a regnare nel duodecimo anno di *Achaz re di Giuda*. Ora diciassette e dodici formerebbero ventinove. *Phacee* avrebbe dunque regnato ventinove anni: onde non sono ancora trenta; ma se invece del duodecimo si leggesse il quattordicesimo, quattordici e diciassette darebbero trentuno, che si ridurrebbero a trenta a motivo della concorrenza. Ciò che segue giustificerebbe questa lezione, da cui conseguirebbe che nel capo XV, *†. 27*, invece di venti bisognerebbe leggere trenta. Il p. Houbigant ammette l'una e l'altra conghiettura.

È vero che sorge qui una difficoltà assai considerabile, e che ferma realmente tutti gli interpreti; ed è che nello stesso capo, *†. 30*, si narra che *Osea* fece congiura e tese insidie a *Phacee*, lo assalì e lo uccise, e regnò in sua vece l'anno ventesimo di *Joatham* figliuolo di *Ozia*. Come mai si potrebbe prendere la data dal ventesimo anno di un principe il quale non regnò che sedici anni? D'altronde come mai potrebbe ciò accordarsi con quel che si dice nel capo XVII, *†. 1*, che *Osea* cominciò a regnare nel duodecimo (od anche nel quattordicesimo) anno di *Achaz re di Giuda*? Il p. Houbigant propone questa difficoltà, ma non pare che la sciolga nella sua dissertazione cronologica; e quanto a ciò che egli dice nelle sue note, che in vece del ventesimo bisogna legger sedicesimo, non è facile il comprendere ciò che egli abbia voluto dire; nè la difficoltà sarebbe meno grave. Si domanderebbe ancora come il sacro autore avrebbe potuto fissar dal sedicesimo anno di *Joatham* la data di un regno che giusta lo stesso autore non cominciò che nel duodecimo od anche nel quattordicesimo di *Achaz* suo successore. Sembra molto più verisimile che si sia introdotto

un qualche errore del copista nel γ . 30 del capo xv, e noi siam d'avviso di trovarne la prova in questo capo medesimo. È degno di osservazione che nel γ . 10, in cui si parla della ribellione di Sellum contro Zaecaria, il versetto termina con quelle parole, *regnavitque pro eo*, senza notar la data di questa rivoluzione; ed il versetto seguente ripiglia: *Reliqua autem verborum Zachariae*, ec. « Il resto poi delle azioni di Zaecaria, ec. ». Lo stesso si scorge nel γ . 14, in cui si tratta della ribellione di Manahem contro Sellum. Il versetto finisce ugualmente con quelle parole *regnavitque pro eo*, senza aggiugnere la data di questa rivoluzione; ed il versetto seguente ripiglia nello stesso modo: *Reliqua autem verborum Sellum*, ec. « Il resto delle azioni di Sellum, ec. ». Lo stesso si vede ancora per la terza volta nel γ . 25, in cui si tratta della ribellione di Phacee contra Phaccia. Il versetto finisce ancora colle stesse parole: *Regnavitque pro eo*, senza aggiugnere la data; ed il versetto seguente ripiglia ancora nello stesso modo: *Reliqua autem sermonum Phaccia*, ec. « Il resto delle azioni di Phaccia, ec. ». V'ha dunque luogo a presumere che lo stesso in origine sia avvenuto nel γ . 30, in cui si trova notata la ribellione di Osea contro Phacee. Questo versetto terminava probabilmente con quelle parole, *regnavitque pro eo*; dopo le quali parole il versetto seguente ripigliava subito: *Reliqua autem sermonum Phacee*, ec. « Il resto delle azioni di Phacee, ec. ». Queste parole inesplicabili, *vigesimo anno Joatham filii Ozia*, sono adunque visibilmente straniere a questo testo, e non vi possono essere state introdotte che dallo sbaglio di un copista. Resterebbe da sapersi donde abbiano potuto provenire. Non sarebbe dal versetto precedente, in cui si tratta del rapimento dei primi prigionieri del regno d'Israele trasportati in Assiria da Thelathphalasar? Lo storico sacro comincia col dire che questo accadde sotto il regno di Phacee, *in diebus Phacee*. È assai verisimile che esso terminasse con un'epoca più precisa desunta dal regno dei re di Giuda, dicendo che fu nel decimo anno di Joatham figliuolo di Ozia. Nell'ebraico niente riesce più facile che il confondere עשרים, decimo, con כשרים, vigesimo. Gli amanuensi confondendo queste due parole hanno qui posto il vigesimo inesplica-

bile; e trasportando questa data da un versetto all'altro, riferirono alla morte di Phacee ciò che verisimilmente si riferiva al rapimento degli Israeliti operato da Theglathphalasar sotto il regno di Phacee. Questo farebbe supporre che vi fossero state in quelle contrade due spedizioni di Theglathphalasar, l'una sotto il regno di Joatham, e l'altra sotto il regno di Achaz. Ma il testo sacro le distingue in fatto bastantemente, notando l'una nel capo XV e l'altra nel capo XVI, senza mostrare alcun legame tra i due avvenimenti. Si opporrà fors' anche che questo obbliga a cominciare il regno di Theglathphalasar alcuni anni prima di quel che comunemente si cominci; ma la cronologia dei re Assirii non è bastantemente assicurata per formar qui una difficoltà capace di distruggere la conghiettura che proponesi: esamineremo questa difficoltà quando tratteremo della storia degli Assirii. Osserveremo intanto che non si danno comunemente a Theglathphalasar che diciannove anni di regno; ond'egli occupa il trono dopo il decimo di Joatham. Ma bisognerebbe forse dargliene ventinove; il suo regno risalirebbe allora di dieci anni, ed avrebbe cominciato prima del decimo di Joatham. Checchè ne sia, è certo che quelle parole *vigesimo anno Joatham filii Ozia*, poste ove sono, non possono essere che un doppio errore del copista, posciachè 1.º non si può porre la data del ventesimo anno di un principe il quale non ne regnò che sedici; 2.º perchè questa data, non potendo convenire al fatto cui è congiunta, dee appartenere a qualche altro, e non può adattarsi che al fatto che precede.

Il testo del capo XVII, §. 1, dice adunque che *Osea cominciò a regnare nel duodecimo anno di Achaz*; e noi abbiamo conghietturato col p. Houbigant che bisognerebbe leggere il *quattordicesimo*; ecco ciò che lo prova. Il testo aggiugne che *Osea regnò nove anni*. Nel capo seguente, §. 1, si dice che *Ezechia cominciò a regnare nel terzo anno di Osea*. Aveva dunque Osea regnato due o tre anni con Achaz, il quale non ne regnò che sedici; era dunque salito sul trono nel *quattordicesimo* anno di questo principe. Quel che segue confermerà tutto ciò: giacchè nel §. 9 si dice che *l'anno quarto del re Ezechia, che era l'anno settimo di Osea, Salmanasar re*

degli Assirii venne a Samaria e la assediò. Il versetto seguente aggiugne che di lì a tre anni, l'anno sesto di Ezechia, vale a dire l'anno nono di Osea re d'Israele, Samaria fu espugnata; e il re degli Assirii trasportò Israele nell'Assiria. I nove anni di Osea concorsero adunque coi tre ultimi di Achaz e co' sei primi di Ezechia; onde egli s'ali sul trono nel quattordicesimo anno di Achaz: i quattordici di Achaz ed i diciassette di Phacee formano adunque trentuno, che si riducono a trenta a motivo della concorrenza. Phacee regnò adunque trenta anni, e noi avremmo qui dieci anni di più. Ma non ce ne mancavano che nove; ed in fatto questi stessi trent'anni possono ancora ridursi a ventinove interi: giacchè tredici interi da una parte e sedici interi dall'altra non danno in fatto che ventinove interi, e questi nove sono quelli che ci mancavano. Allora tutte le epoche della successione dei re d'Israele si troveranno verificate.

I regni della casa d'Israele, dal principio di Jehu fino al terminare del reame, formano in tutto, giusta lo stato presente del testo, *centoquarantatrè anni*; ma abbiamo veduto che vi sono ventidue anni da guadagnare e tre da perdere: il che ammonta a *centosessantadue anni*; quest'è la somma che dovevamo trovare in questo secondo intervallo. Veggiamo ora nello stesso intervallo la successione dei re di Giuda. Il calcolo ne sarà molto più facile, non solo perchè noi ne abbiamo già rischiarati quasi tutti i punti, ma principalmente perchè questa parte ha molto men sofferto dal canto degli amanuensi.

Successione
dei re di Giuda
dal regno
di Atalia sino
al termine del
reame d'Israele.

Nel capo XI del quarto libro, §. 3, si dice che *Atalia regnò sei anni*; e questi furono sei anni interi: giacchè il testo aggiugne al versetto seguente, che nel *settimo anno Gioas fu riconosciuto re* ed Atalia uccisa, ed al principio del seguente capo si dice anche che *Gioas cominciò a regnare nel settimo anno di Jehu*; e tutto questo è conforme. Il testo aggiugne che *egli regnò quarant'anni*.

In fatto, al principio del capo XIV si dice che *AMASIA suo figliuolo gli succedette nel secondo anno di Gioas figlio di Joachaz re d'Israele*. Il regno di Gioas re di Giuda concorse adunque coi ventidue ultimi anni di Jehu, coi diciassette di Joachaz e coi due primi di Gioas; che insieme formano anni quarantuno, i quali si riducono a

quaranta a motivo della concorrenza; e questi quaranta possono anche ridursi a trentanove interi, in guisa che ve ne sarebbe uno da perdere dal canto dei re di Giuda. Ne abbiamo già perduto due, e questo sarà il terzo; e siccome noi non dobbiamo perderne che cinque, non ve ne saranno più da perdere che due. Il versetto seguente aggiugne che Amasia regnò ventinove anni.

Nel *†. 23* si dice che Geroboamo figliuolo di Joas re d'Israele cominciò a regnare l'anno decimoquinto d'Amasia re di Giuda. Regnò dunque Amasia circa quindici anni con Gioas re d'Israele, e non ne regnò che quattordici o quindici con Geroboamo; ed in fatto nel *†. 17* si dice che Amasia regnò quindici anni dopo la morte di Gioas re d'Israele: dal che abbiamo conchiuso che al principio del capo seguente, in cui è detto che Azaria figlio d'Amasia gli succedette nel ventesimosettimo anno di Geroboamo, verisimilmente bisognerebbe leggere nel quindicesimo. Quindici anni del regno di Gioas e quindici di quello di Geroboamo formerebbero trent'anni, che si ridurrebbero a ventinove; e questo sarà un anno da perdere dal lato dei re d'Israele; ma questi stessi ventinove anni potrebbero ancora ridursi a ventotto interi. In tal guisa noi perderemo ancora qui un anno, e non ne resterà più che uno da perdere. Il versetto seguente aggiugne che Azaria regnò cinquantadue anni.

Nel *†. 32* dello stesso capo xv si dice che l'anno secondo di Phacee re d'Israele cominciò a regnare Joatham figliuolo di Ozia re di Giuda. I cinquantadue anni del regno di Azaria concorsero adunque coi ventotto o trentotto ultimi di Geroboamo, coi sette mesi dei regni di Zaccaria e di Sellum, coi dieci od undici anni del regno di Manahem, coi due anni di Phaceia e coi due primi di Phacee. In tutto, circa quarantaquattro, o piuttosto cinquantaquattro anni, che si ridurrebbero a cinquantadue a motivo delle iterate concorrenze dal lato dei re d'Israele, e non vi sarà nulla da perdere dal canto dei re di Giuda. Il versetto seguente aggiugne che Joatham regnò sedici anni; ma vedremo che questi sedici anni non furono interi: giacchè nel principio del capo seguente si dice che Achaz suo figliuolo gli succedette l'anno decimosettimo di Phacee. Dal secondo al decimosettimo non ei sono che quindici interi anni: onde anche qui v'ha un anno da perdere, ed è l'ultimo.

Il resto non andrà soggetto a difficoltà, dal canto almeno dei re di Giuda. In fatto, il versetto seguente aggingne che *Achaz regnò sedici anni*; il che è concorde con ciò che segue.

Al principio del capo XVIII si dice che *EZECHIA suo figliuolo cominciò a regnare nel terzo anno d'Osea re d'Israele*. I sedici anni di Achaz concorsero adunque coi tre, o piuttosto coi tredici ultimi anni di Phacee ed i tre primi di Osea; e formano insieme sei, o piuttosto sedici anni, sui quali non vi ha nulla da perdere.

Finalmente nel §. 9 si dice che nel *quarto anno di Ezechia, settimo di Osea, Salmanasar venne ad assediare Samaria*. Il versetto seguente aggingne che *tre anni dopo, nel sesto anno di Ezechia, nono di Osea, Samaria fu presa*, e gli Israeliti furono condotti in ischiavitù. Tutto qui è concorde, ed il numero degli anni che scorsero da Jehu fino alla presa di Samaria si trova compito.

In fatto i regni della casa di Giuda dal principio del regno d'Atalia fino al sesto anno di Ezechia formano insieme *centosessantacinque anni*, che debbono ridursi a *centosessantadue* a motivo della concorrenza.

In tal guisa noi abbiamo pei re di Giuda *novantatré anni* nel primo intervallo, e *centosessantadue* nel secondo, formanti insieme *dugentocinquantacinque anni*; e quest'è ciò che bisognava trovare. Una tavola terminerà di dare a tutto ciò la più gran luce.

Tavola del secondo intervallo.

Risultamento delle precedenti osservazioni.	Anni sv. l'era volg.	RE DI GIUDA.	Anni dopo la divia.	RE D'ISRAELE.	Anni della sv. età.
	885	Atalia, 6 anni.	93	Jehu, 28 anni.	175
	877	Gioas, 40 anni.	99	7 anni del regno.	179
	855	25 {	121	Jonchaz, 17 anni.	201
	859	(39) { anni del regno.	157	Gioas, 16 anni.	217
	858	Amasia, 29 anni.	158	2 anni del regno.	218
	824	15. ^o anno del regno.	152	Geroboamo, (51) anni.	252
	810	Azarja, o Ozia, 52.	166	(15) anni del regno.	246
	775	38 {	205	Zaccaria, 6 mesi.	285
	772	39 {	204	Sellum, 1 mese.	284
		} anni del regno.		Mannhem, (11) anni.	
	761	50 {	215	Phaceln, 2 anni.	295
	759	52 {	217	Phacee, (50) anni.	297
	758	Jontham, 16 anni.	218	2 { anni del regno.	298
	745	Achaz, 16 anni.	233	17 {	515
	730	(14) anni del regno.	246	Osea, 9 anni.	526
	727	Ezechia, 29 anni.	249	5 anni del regno.	529
	721	6 anni del regno.	255	9. — Presa di Samaria.	559

Invece dei 253 anni comuni alle due successioni, il p. Houbigant ne conta 260 dal lato dei re di Giuda, e 261 e mezzo da quello dei re d'Israele. Questa differenza procede da ciò, che egli ha trascurato gli anni che si perdono nella concorrenza, che a lui sfuggirono perchè ha trascurato quella scala media, cioè quella colonna che presenta gli anni comuni alle due successioni. Se avesse impreso a formarla, avrebbe veduto al par di noi che ci sono degli anni da perdere, e che finalmente questi 260 o 261 anni e mezzo si riducono in ultima analisi a 253.

Terminando la combinazione di queste due successioni reali colla rovina del regno d'Israele, il p. Houbigant non ha spinto più oltre le sue osservazioni. Ma siccome la nostra dissertazione ha per iscopo l'intera durata della quarta età, considerandola come estesa fino al principio della cattività di Babilonia, continueremo fino a quest'epoca la successione dei re di Giuda, o piuttosto, per compiere ciò che concerne questa successione, andremo fino alla morte dell'ultimo di questi re.

Nel capo XVIII, §. 1, si dice che l'anno terzo di Osea re d'Israele regnò EZECHIA. La tavola che presentammo ha mostrato che ciò dovette accadere verso l'anno 727 prima dell'era volgare, 529 della quarta età. Il seguente versetto aggiugne che egli regnò ventinove anni. Il suo regno adunque si dovette estendere fin verso l'anno 698 prima dell'era volgare, 538 della quarta età.

Nel capo XXI, §. 1, si dice che MANASSE suo figliuolo regnò dopo lui cinquantacinque anni. Il regno di costui si dovette dunque estendere fin verso l'anno 643 prima dell'era volgare, 415 della quarta età. Il §. 19 dice che AMON suo figliuolo regnò due anni. Costui ebbe per successore il suo figlio Giosia, cui il testo sacro dà anni trentuno di regno nel capo XXII, §. 1. Due e trentuno danno trentatré, che ci conducono fin verso l'anno 610 prima dell'era volgare, 446 della quarta età.

Nel capo XXIII, §. 31, si vede che Giosia ebbe per successore JOACHAZ, uno de' suoi figliuoli, il quale non regnò che tre mesi. Nechao, re dell'Egitto, lo depose, e gli sostituì Eliachim altro figliuolo di Giosia; e gli diede il nome di JOAKIM. Il §. 36 dice che questo principe

Successione
dei re di Giuda
dalla fine
del regno d'Israele
sino alla
fine di quello
di Giuda.

regnò *undici anni*. Fu nel *quarto* anno del regno di questo principe che Nabuchodonosor re di Babilonia portossi per la prima volta in Giuda, e cominciò a trasportarne i prigionieri; questa fu l'epoca dei settant'anni della cattività di Babilonia predetti da Geremia: essi cominciarono verso l'anno 606 prima dell'era volgare, 450 della quarta età, di cui è così determinata la durata.

Il regno di Joakim si estese fin verso l'anno 599 prima dell'era volgare. JOAKIM suo figliuolo, appellato anche *Jechonia*, gli succedette; ma nel capo seguente, §. 8, si vede che egli regnò soltanto *tre mesi*. Nabuchodonosor, tornato nella Giudea, lo condusse seco con molti altri prigionieri, e gli sostituì *Mathania* fratello di Joakim e zio di Jechonia, dandogli il nome di SEDECIA. Il §. 18 dice che costui regnò *undici anni*: onde il suo regno si estese fin verso l'anno 588 prima dell'era volgare, epoca dell'ultima spedizione di Nabuchodonosor contro la Giudea. Questa spedizione impose fine al regno di Giuda; allora Gerusalemme fu distrutta, consunto il tempio; allora furono uenati via gli ultimi prigionieri, diciotto anni dopo i primi, undici dopo i secondi.

Parallelo
e discussione
dei testi con-
tenuti nei li-
bri dei Re e
dei Paralipo-
meni sui re di
Giuda.

Resta ora da paragonare i testi che abbiain veduto nei libri dei Re con quelli che si trovano nei Paralipomeni. Questi non concernono che i re di Giuda, e sono ordinariamente separati dalla storia dei re d'Israele: onde il paragone non si può generalmente istituire per l'epoca dei regni, ma unicamente per la loro durata e per l'età dei principi.

Nel primo libro dei Paralipomeni, capo XXIX, §. 27, si trova ripetuto ciò che si vede nel terzo libro dei Re, capo II, §. 11, che *il tempo in cui David regnò sopra Israele fu di quarant'anni; in Hebron regnò sette anni, e in Gerusalemme trentatrè*. In tal guisa in questi due testi il sacro scrittore ha negletto i *sei mesi* di cui si è parlato nel secondo libro dei Re, dov'è detto che *Davide regnò in Hebron nella casa di Giuda sette anni e sei mesi*. Questi sei mesi si perdono adunque sia nella concorrenza di questi sette anni coi trentatrè seguenti, che forse non furono completi, sia anche nel concorso del regno di Davide con quello di Salomone.

Nel secondo libro dei Paralipomeni, capo IX, §. 50, si

trova ripetuto ciò che si vide nel terzo libro dei Re, capo XI, §. 42, che *Salomone regnò in Gerusalemme sopra tutto Israele anni quaranta*. Così questi due regni formano gli ottanta primi anni della quarta età; ed in ciò i testi sono concordi.

Nel capo XII, §. 13, si legge ciò che abbiain veduto nel terzo libro dei Re, capo XIV, §. 21, che *Roboamo aveva anni quarantuno quando principiò a regnare, e diciassette anni regnò in Gerusalemme*. Così quantunque sia egli verisimilmente pervenuto fino al decimottavo anno del suo regno, siccome ciò, a quel che sembra, non fu che per poco tempo, lo scrittore sacro non si è dato cura in questi due testi del poco che eccedeva, e che anderà a confondersi per la concorrenza col regno del suo successore.

Nel principio del capo XIII si legge ciò che si è veduto nel terzo libro dei Re in principio del capo XV, che *l'anno diciottesimo del regno di Geroboamo ABIA (lo stesso che Abiam) regnò in Giuda, e tre anni regnò in Gerusalemme*. Questi due autori adunque hanno ugualmente veduto che Abia succedette a Roboamo suo padre nel decimottavo anno di Geroboamo, e che per tal guisa il diciottesimo di Roboamo doveva essere cominciato; ma nella concorrenza questo diciottesimo anno va a confondersi coi tre anni dati a suo figliuolo, giacchè questi tre anni non furono interi.

In fatto, nel terzo libro dei Re, capo XV, §§. 9 e 10, abbiain veduto che *ASA cominciò a regnare nel ventesimo anno di Geroboamo, e che regnò anni quarantuno*. Questa epoca prova che i tre anni d' Abia non furono compiuti, e che perciò l'autore dei Paralipomeni la trascura; ma nel capo XVI, §. 13, egli dice che *Asa morì nel quarantesimoprimo anno del suo regno*; il che suppone che non andasse oltre, e che quest'anno non fu nemmeno intero.

Nel capo XX, §. 31, si trova ripetuto ciò che già si vide nel terzo libro dei Re, capo XXII, §. 42, che *GIO-SAFAT avea trentacinque anni quando principiò a regnare, e regnò anni venticinque in Gerusalemme*. Così non v'ha su questo difficoltà alcuna.

Nel capo XXI, §. 3, si trova ciò che già si lesse nel quarto libro dei Re, capo VIII, §. 17, che *JORAM avea*

trentadue anni quando cominciò a regnare, e regnò otto anni in Gerusalemme. La stessa cosa è ripetuta nel *5. 20* dello stesso capo XXI. Ma se *Joram cominciò a regnare nel quinto anno di Joram figliuolo di Achab re d'Israele*, come si è detto nello stesso capo VIII del quarto libro dei Re, *5. 16*, e se *Ochozia suo figliuolo cominciò a regnare dopo lui nell'undecimo anno dello stesso Joram figliuolo di Achab*, è evidentissimo che non restano pel regno di *Joram figliuolo di Giosafat* che sei anni compiuti ed il settimo cominciato. Sembra adunque che invece di *otto anni* bisognerebbe leggere *sette*; e nell'ebraico שבע, *septem*, può facilmente confondersi con שמונה, *otto*. È vero che nel *5. 25* del capo VIII del quarto libro dei Re abbiamo veduto che *Ochozia non cominciò a regnare che nel duodecimo anno di Joram figliuolo di Achab*. Allora vi sarebbero pel regno di *Joram figliuolo di Giosafat* sette anni interi e l'ottavo cominciato. Ma abbiamo veduto che nel *5. 26* si dice che *Ochozia regnò un anno*; e siccome egli perì con *Joram figliuolo di Achab*, ne risulta che l'anno del regno di *Ochozia* dee concorrere col duodecimo ed ultimo di *Joram figliuolo di Achab*. Se adunque si mette in questo duodecimo anno il principio e la fine del regno di *Ochozia*, l'anno del suo regno sarà assai breve, ed appena si ridurrà ad alcuni mesi, che il sacro scrittore avrebbe verisimilmente espressi, come altrove esprime i *sei mesi* del regno di *Zaccaria*. Dauda *un anno* ad *Ochozia*, si apre il campo a presumere che questo principe regnasse almeno un anno circa, in guisa che cominciò a regnare nell'undecimo anno di *Joram figliuolo di Achab*, e morì nel duodecimo.

Nel quarto libro dei Re, capo VIII, *5. 26*, si legge che *OCHOZIA aveva ventidue anni quando cominciò a regnare*, e che *regnò un anno*. Nel secondo libro de' Paralipomeni, capo XXII, *5. 2*, si legge che *Ochozia aveva quarantadue anni quando cominciò a regnare*, e che *regnò un anno*. La durata del suo regno è uguale: è di un anno; ma la sua età è assai diversa. Bisogna necessariamente che vi sia errore del copista da una parte o dall'altra; ed è facile lo scorgere da qual parte sia, giacchè, se è vero che *Joram figliuolo di Giosafat non aveva che trentadue anni quando cominciò a regnare*, e

se non regnò che sette in otto anni, non aveva dunque che quarant'anni tutt'al più allorquando morì; non poteva dunque aver un figliuolo di *quarantadue anni*, onde bisogna ritornare ai *ventidue anni* notati nel quarto libro dei Re: gli amanuensi hanno potuto agevolmente confondere in ebraico *caph*, כ, che significa 20, col *mem*, מ, che vale 40.

Nel secondo libro dei Paralipomeni, capo XXV, §. 1, si trova ciò che si è già veduto nel quarto libro dei Re, capo XII, §. 1, che GIOAS aveva sette anni quando cominciò a regnare, e che regnò quarant'anni. Non v'ha su questo difficoltà alcuna.

Nel principio del capo XXV leggiamo ciò che già si è letto nel quarto libro dei Re, capo XIV, §. 2, che AMASIA aveva venticinque anni quando cominciò a regnare, e che regnò ventinove anni. Tutto ciò è concorde.

Nel capo XXVI, §. 1, si narra che tutto il popolo di Giuda dichiarò re Ozia (lo stesso che Azaria) in età di sedici anni, in vece di Amasia suo padre. Il §. 3 ripete che sedici anni aveva Ozia quando cominciò a regnare, e cinquantadue anni regnò in Gerusalemme. Si videro precisamente le stesse notizie nel quarto libro dei Re, capo XIV, §. 21, e capo XV, §. 2, colla sola differenza che questo principe è quivi nominato Azaria. Ma è degno di osservazione che nello stesso capo del medesimo libro dei Re, §§. 14, 30 e 34, lo stesso principe è chiamato Ozia, come nei Paralipomeni. Questo sembra certamente assai diverso nella pronunzia e nella nostra maniera di esprimerlo, ma nell'ebraico la differenza non consiste che in una sola lettera di più o di meno: *אזריה*, Azaria, ed *וזיה*, Ozia.

Al principio del capo XXVII troviamo quel che già veduto abbiamo nel quarto libro dei Re, capo XV, §. 33, che venticinque anni avea Joatham quando cominciò a regnare, e sedici anni regnò in Gerusalemme. La Volgata lo nomina talvolta Joathan; ma l'ebraico sempre Joatham, o, secondo la pronunzia dei rabbini, Jotham.

Nel capo XXVIII, §. 1, si rinviene quel che già si è letto nel quarto libro dei Re, capo XVI, §. 2, che Achaz aveva vent'anni quando cominciò a regnare, e regnò sedici anni in Gerusalemme. La durata del regno non va soggetta ad alcuna difficoltà; ma vedremo che non si può

Continuazione del parallelismo.

dire lo stesso dell' età. I Settanta nel libro dei Paralipomeni hanno letto che Achaz aveva allora *venticinque anni*. In fatto, se non ne avesse avuto che venti, venti e sedici non darebbero che trentasei per la durata intera della sua vita; il che non si accorderebbe che difficilmente con ciò che segue.

Al principio del capo XXIX si legge, come nel quarto libro dei Re, capo XVIII, §. 2, che *EZECHIA cominciò a regnare in età di venticinque anni, e ventinove anni regnò in Gerusalemme*. Come mai avrebbe egli potuto avere venticinque anni alla morte di suo padre, se suo padre non avesse vissuto che trentasei anni? Non è forse più verisimile che suo padre vivesse cinque anni di più, e che essendo morto all' età di anni quarantuno lasciasse il suo figliuolo Ezechia in età di venticinque anni, come lo suppone la versione dei Settanta?

Al principio del capo XXXIII si trova ripetuto ciò che è detto nel quarto libro dei Re, capo XXI, §. 1, che *dodici anni aveva Manasse quando cominciò a regnare, e regnò anni cinquantacinque in Gerusalemme*. Ciò non va soggetto a veruna difficoltà.

Il §. 21 dello stesso capo ripete ciò che si è letto nel quarto libro dei Re, capo XXI, §. 19, che *ventidue anni aveva Amonon quando principiò a regnare, e regnò due anni in Gerusalemme*: onde non visse che ventiquattro anni.

Al principio del capo XXXIV troviamo ripetuto ciò che leggiamo nel quarto libro dei Re, capo XXII, §. 1, che *GIOSIA aveva otto anni quando cominciò a regnare, e anni trentuno regnò in Gerusalemme*. Nè qui havvi difficoltà, ma bisogna osservare che egli non aveva in tal guisa che trentanove anni quando morì.

Nel primo libro dei Paralipomeni, capo III, §§. 15 e 16, si legge che i figliuoli di Josia furono *Johanan primogenito, secondo Joakim, terzo Sedecia, quarto Selum*; e che di Joakim nacque *Jechonia e Sedecia*. Sembra che Johanan non ottenesse il trono; i tre altri vi salirono, ma sotto diversi nomi.

Nel secondo libro, capo XXXVI, §§. 1 e 2, si trova ciò che già si è veduto nel quarto libro dei Re, capo XXIII, §§. 30 e 31, che dopo la morte di Josia il popolo prese JOACHAZ suo figliuolo, e lo dichiarò successore del

padre suo nel regno in Gerusalemme. Ventitrè anni aveva Joachaz quando principiò a regnare, e regnò tre mesi. Geremia ci racconta nel capo XXII, §. 2, che questo Joachaz è quel desso che noi abbiamo veduto nominato Sellum; giacchè egli si esprime in questa maniera: Così parla il Signore a Sellum figliuolo di Giosia re di Giuda, il quale ha regnato invece di Giosia suo padre che andò via da questo luogo. Egli non ritornerà qua mai più. In fatto Joachaz fu condotto nell'Egitto, ed a lui venne sostituito Joakim da Neehao re dell'Egitto, il quale aveva vinto e disfatto Giosia. Ma Sellum, ultimo figliuolo di Giosia, poteva egli forse aver già ventitrè anni? Il testo dei Paralipomeni ci porge occasione di sospettare che egli non ne aveva che tredici: giacchè, secondo l'indole dell'ebraico, i numeri composti tra dieci e venti esprimono a prima giunta le unità, *octo decem* ⁽¹⁾, ed i numeri composti al disopra di venti non esprimono le unità che dopo, *viginti et quinque* ⁽²⁾. In tal guisa per dire ventitrè bisognerebbe che ci fosse *viginti et trium*, come in fatto si trova nel quarto libro dei Re. Ma nel secondo libro dei Paralipomeni si legge nell'ebraico *trium et viginti*, costruzione che dà luogo a presumere che la primitiva lezione era *trium decem*: giacchè, come lo abbiamo già osservato, nell'ebraico la stessa parola significa dieci in singolare, e venti in plurale.

Nei libri dei Re e dei Paralipomeni si vede che JOAKIM era stato a prima giunta nominato *Eliachim*, e che fu Neehao che lo appellò *Joakim*. Nel secondo libro dei Paralipomeni, capo XXXVI, §. 3, si trova ripetuto ciò che si legge nel quarto libro dei Re, capo XXIII, §. 36, che *Joakim aveva venticinque anni quando principiò a regnare, e undici anni regnò in Gerusalemme*; onde egli non visse che trentasei anni.

Nel quarto libro dei Re, capo XXIV, §. 8, si dice che JOAKIM aveva diciotto anni quando cominciò a regnare, e che regnò tre mesi. Nel secondo libro dei Paralipomeni, capo XXXVI, §. 9, si legge che otto anni aveva Joakim quando cominciò a regnare, e regnò tre mesi e dieci giorni. Questo testo gli dà dieci giorni di più; ma nello stesso tempo gli toglie dieci anni. Nulla impedisce che

(1) 4. Reg. XXIV. 8. — (2) Ibid. XXIII. 2.

egli non possa avere diciotto anni alla morte di suo padre in una famiglia in cui i matrimonii si celebravano prima del ventesimo anno. Questo Joakim è quegli che noi vediamo appellato *Jechonia*.

Nabuchodonosor lo depose e lo condusse a Babilonia, e vi sostituì *Mathania*, zio di questo principe, e cambiò il suo nome in quello di *Sedecia*. Ciò si legge nel quarto libro dei Re, capo XXIV, §. 17. La Volgata lo dice ugualmente nel secondo libro dei Paralipomeni, capo XXXVI, §. 10. Ma qui l'ebraico dice che *Sedecia* era fratello di Joakim. I Settanta hanno letto *fratello di suo padre*; il che è espresso dalla Volgata colla parola di zio, conformandosi in ciò totalmente al testo del libro dei Re, ove egli è chiamato zio. Finalmente nel §. 11 si trova ripetuto ciò che si vide nel quarto libro dei Re, capo XXIV, §. 18, che *Sedecia aveva anni ventuno quando cominciò a regnare, e regnò undici anni*. Ma noi abbiain veduto che egli era il *terzogenito* di Giosia: onde doveva essere maggiore di Sellum, che era il quarto. Undici anni prima Sellum aveva tutt' al più, secondo il testo tal quale lo abbiamo, *ventitrè anni*; Sedecia non ne avrebbe allora avuto che dieci: onde sarebbe stato molto più giovane di Sellum. Abbiamo fatto osservare che Sellum poteva non aver allora che *tredici anni*; ma Sedecia non avendone che *dieci*, sarebbe stato ancora il più giovane. Osserviamo ora che non poteva averne venti quando Sellum, l'ultimo, non ne aveva che *tredici*, e che Joakim, il secondo, ne aveva *venticinque*. Queste tre età sono allora proporzionate; e se Sedecia ne aveva *venti* quando Joakim ne aveva *venticinque*, ne aveva dunque *trentuno* quando fu sostituito a Jechonia suo nipote dopo gli undici anni del regno di Joakim.

Conclusione
di questa dis-
sertazione.

Ecco tutto quel che si poteva dir qui sui re d'Israele e di Giuda. Resterebbe forse ora da esaminare la cronologia dei re degli Assirii, dei Babilonesi e dei Medi, ma ne parleremo altrove; e di più la cronologia di questi tre popoli è così oscura e così incerta, che non può servire a fissar quella dei re ebrei; anzi la cronologia di questi sarebbe più atta a fissar quella di quei tre popoli. Rimettiamo pure alle particolari dissertazioni le altre difficoltà cronologiche della quarta età, quali sono quelle che concernono le storie di Tobia e di Giuditta, e quella dei 390 anni notati da Ezechiele.

DISSERTAZIONE

- SOPRA

L' ORIGINE DE' FILISTEI

E INTORNO ALLE LORO DIVINITÀ (*)

PARTE PRIMA

Origine de' Filistei.

L' origine de' Filistei ha in ogni tempo diviso non poco i critici. Tutti sono di parere che quei popoli fossero stranieri nella Palestina, e i profeti ci hanno altresì dimostrato essere i medesimi usciti dall' isola di Caphthor (1); ma con tutto questo noi non ne sappiamo di vantaggio, atteso che l' isola di Caphthor è al pari ignota tanto agli antichi quanto ai moderni geografi. Noi crediamo d' aver rinvenuta la vera origine di questi popoli nell' isola di Creta. Ecco le nostre ragioni, che soggettiamo al giudizio e alla censura degli eruditi.

Il nome di *Filistei*, פלשתים, significa forestieri. I Settanta non lo traducono in altro modo che per *Allophyli*, Ἀλλόφυλοι, cioè popoli d' un altro paese e d' alironde venuti. Il proprio lor nome era *Cerethim*, come vedesi in Ezechiele e Sofonia, e da alcuni altri passi. Nel primo libro dei Re (2) sta scritto che gli Amaleciti, entrati dalla parte meridionale, diedero il guasto al paese dei *Cerethim*, vale a dire de' Filistei, come lo nota la storia, e presero ed abbruciarono Siceleg, donata da Achis a Davide, nella

Qual è l' isola di Caphthor donde nascerono i Filistei? È Cipro o Creta?

Il nome, i costumi, le armi, le leggi, il governo, la lingua e la religione de' Filistei provano che l' isola di Caphthor da cui uscirono è l' isola di Creta.

(*) La sostanza di questa dissertazione è del p. Calmet. L' origine de' Filistei fu già esaminata nella *Dissertazione sulla divisione dei discendenti di Noè*, vol. 1. *Dissert.*, pag. 517. Noi vi abbiamo esposta la nuova idea di Pluche, il quale crede di avere scoperto che l' isola di Caphthor, da cui traevano origine, è la provincia di Coptos in Egitto. Noi lasciamo parlare dapprima il p. Calmet, che crede essere questa l' isola di Creta.

(1) *Jerem.* XLVII. 4; *Amos* IX. 7. — (2) 1. *Reg.* XXX. 14.

parte australe de' Filistei. Davide tenne guardie straniere, nomate *Cerethim* e *Phelethim*, ch' erano del numero de' Filistei⁽¹⁾, ed eransi unite a lui durante la sua dimora nel lor paese, allorchè veniva perseguitato da Saule. Parlando Ezechiele contro de' Filistei, fa loro quest' apostrofe: « Stenderò la mia mano sui *Filistei*, farò morire i *Cerethim*, distruggerò il rimanente del paese marittimo⁽²⁾ ». E Sofonia, sgridando quel medesimo popolo: « Guai a voi, dice loro, che abitate sulle spiagge del mare, popoli *Cerethim*⁽³⁾ ». I *Filistei* adunque e i *Cerethim* erano un popolo stesso: il primo nome esprime la lor qualità di forestieri, e il secondo l' origine loro: il primo è una specie di nome di scherno, e l' altro è il vero nome di lor nazione.

Traducono i Settanta *Cerethim*⁽⁴⁾ per *Cretesi*, e *Cereth* per *Creta*. Gli Arabi chiamano il paese de' Filistei *Keritha*, e i Sirii *Cereth*⁽⁵⁾. Teodoreto, sopra Sofonia, non si mostra lontano dal credere che almeno una parte de' Filistei venuti fossero dall' isola di Creta. Ma la maggior parte degli interpreti li fanno discendere dalla Cappadocia, essendo colà che d' ordinario vien collocata l' isola di Caphthor, donde Amos e Geremia fanno derivare i Filistei. Geremia dice⁽⁶⁾ che « il Signore distrusse i Filistei, originarii dell' isola di Caphthor »; ed Amos: « Non ho io tratti gl' Israeliti dall' Egitto, e i Filistei da Caphthor?⁽⁷⁾ ». Ma come mai dare il nome d' isola alla Cappadocia? Non è forse noto esser questa provincia in terra ferma? — È verissimo, si risponde; ma ella confinava da un lato col mar Nero o Ponto Eusino, e gli Ebrei chia-

(1) 2. *Reg.* VIII. 18; XV. 18. Si trovano dei *Cerethiani* e dei *Phelethiani* anche sotto il regno di Gioas nel testo della Volgata, 4. *Reg.* XI. 19; ma l' ebreo presenta un altro senso. — (2) *Ezech.* XXV. 16: « Ecce ego extendam manum meam super *Palæstinos*, et interficiam interfectores (Hebr.: *Cerethim*), et perdam reliquias maritimæ regionis ». — (3) *Sophon.* II. 5: « *Vae* qui habitatis finientum maris, gens perditurum (Hebr.: gens *Cerethim*), verbum Domini super vos, *Chanaan*, terra *Philistinorum* ». — (4) *Ezech.* XXV. 16: Ἐξολοθρευσῶν Κοῤῥας (Hebr.: וְהָרַחֵם אֶת כִּרְתִּים). *Soph.* II. 5: Οὐαὶ οἱ κατοικοῦντες τὸ σχοίνισμα τῆς θαλάσσης, παροικοὶ Κοῤῥῶν... (γ. 6) Καὶ ἔστι Κοῤῥα νομὴ ποιμνίων... (Hebr.: ...הָהוּ יֹשְׁבֵי תֵּבֶל הֵם גֵּרֵי כִרְתִּים וְהָיָה חֵבֶל הָהֵם נֶחֱם כִּרְתִּים לְעַם). — (5) *Vide* Bochart., *Chanaan*, I. 1, c. 15. — (6) *Jerem.* XLVII. 4: « *Populatus est Dominus Palæstinos, reliquias insule Cappadociae* (Hebr.: *insule Caphthor*) ». — (7) *Amos* IX. 7: « Numquid non Israel ascendere feci de terra *Ægypti*, et *Palæstinos* de *Cappadocia*? (Hebr.: de *Caphthor*)? ».

mavano isola non solo i paesi racchiusi d'ogni intorno dall' acque, ma le terre marittime ancora; — il che però non sarebbe troppo agevole di generalmente provare: imperocchè in questo senso la Palestina, la Fenicia, l'Arabia, e parimente l'Egitto, potrebbero avere il nome d'isola. Deesi dunque limitar questa massima ai paesi assai distanti dalla Palestina, e ove di là non andavasi che per mare; di modo che gli Ebrei, poco istruiti della geografia, questi paesi consideravano come tante isole: ma nulla di tutto questo alla Cappadocia conviene. Fa d'uopo cercar l'isola di *Caphthor* nel Mediterraneo, e non nell'Oceano, nel quale pochissimo navigavasi allora quando vennero i Filistei a stabilirsi nella Palestina; e tra tutte le isole del Mediterraneo io non iscorgo a chi così bene si confaccia ciò che cerchiamo quanto all' isola di Creta.

Noi desideriamo un' isola non troppo distante dalla Palestina, che sia grande e ben popolata, i cui abitatori sieno molto antichi, e in istato di mandare altrove numerose colonie; il cui linguaggio sia il medesimo, o poco differente, di quello de' Fenicii; i cui costumi, le leggi, la religione, rassomiglino a quanto osserviamo tra i Filistei; in somma, il cui nome corrisponda a quello di *Cerethim* o *Caphthorim*. Or tutto questo incontrasi nell' isola di Creta: noi vi troviamo la città d'*Aptera*⁽¹⁾, antichissima e famosa, il cui porto denominavasi *Sisamus*. Il nome d'*Aptera* conserva qualche vestigio di quello di *Caphthor*: dice Ensebio che questo nome le fu imposto dal re Apero. Egli è vicino a questa città che le Sirene, vinte dalle Muse, perdettero le ali: è uoto che i principi filistei sono chiamati in ebreo *Surenes* o *Soranim*. Si ha parimente notizia delle città di *Tharra* e di *Tera-phne*, del monte *Tytirus*, e dei Satiri nell' isola di Creta. *Caphthor* in ebreo significa una mela o una melagrana; la mela cotogna in greco si chiama *κυδόνιον*: ora i popoli *Cydones* e la città *Cydonia* sono celeberrimi in quell' isola, della quale occupavano una gran parte. Appellavano i Greci probabilmente *Cydones*, ovvero *Cydoiui*, quelli che gli Ebrei denominavano *Caphthorim*. È comunissimo il cipresso nell' isola di Creta, e gli antichi ne parlano come d' un albero particolare di quell' isola⁽²⁾; dai Greci viene

(1) *Strab.* l. x; *Plin.* *Apteron*; *Ptolom.* Ἀπτέρια. — (2) *Plin.* l. xv. c. 55: *Cupressus* *hinc patria insula Creta*.

esso nomato *Κυπαρίστος*, il che molto s' appressa a *Caphthor*. Il nome di *Cerethim* si è conservato meglio nell'isola di *Creta*, e i Greci non la conoscono se non con tale denominazione. Dice Plinio⁽¹⁾ che il nome suo primitivo fu *Aeria*; e che di poi ebbe quello di *Cureti*. I *Cureti*, che allevarono Giove in un antro del monte *Ida*, sono famosi nella profana antichità. La città di *Gortina* e il fiume *Kerat*⁽²⁾ derivano dallo stesso principio; trovandosi in tutto questo le vestigia di *Cereth* e di *Cerethim*.

L'isola di cui parliamo era altra volta sì popolata che vi si contavano ben cento città. *Ingens, et centum quondam urbibus habitata Crete*, dice Pomponio Mela⁽³⁾; e Virgilio:

Centum urbes habitant magnas, uberrima regna(4).

Omero, nel catalogo dei navigli, chiamavala l'isola dalle cento città; ma altrove⁽⁵⁾ non le ne assegna che novanta. Sono i *Cretesi*, a quel che si preteade, i primi che abbiano posseduto l'imperio del mare⁽⁶⁾; e da essi derivarono quasi tutti gli dèi, se ce ne rapportiamo all'antica storia: *Cerere*, *Venere*, *Diana*, *Apollo*, *Giove*, *Ereole* e *Bacco*. I *Cretesi*, sotto il dominio di *Minosse*, e successivamente sotto quello di *Radamanto*, dilatarono il loro imperio nelle isole dell'Arcipelago e sopra terra ferma⁽⁷⁾, e mandarono in più d'un luogo colonie. I *Cerethim* e i *Phelethim* furono verisimilmente di quella schiatta. Già vedemmo il nome di *Cerethim* in quell'isola; quello di *Phelethim* notasi parimente in *Pletus* o *Plutus*, che l'istoria fa nascere in *Tripoli* di *Creta*⁽⁸⁾; e apparisce pur anche nel nome della città di *Phalasarna*.

Stefano bizantino⁽⁹⁾ dice che la città di *Gaza* in *Palestina* porta il soprannome di *Minoa* atteso che *Minosse* re di *Creta*, essendo venuto co' suoi fratelli *Eaco* e *Radamanto* nella *Palestina*, impose a *Gaza* il nome di *Minoa*,

(1) *Plin.* l. iv. c. 2. — (2) *Callimaco*, *Inno a Diana*:

Χαίρε δὲ Καίροτος ποταμός μίγχι

— (3) *L.* ii. c. 7. — (4) *Aeneid.* l. iii. v. 104. — (5) *Odyss.* l. xix. v. 174. — (6) *Diodor.* l. v: *Καὶ πρῶτον (Μινώ) τῶν Ἑλλήνων θαλασσοκρατήσαν.* Ved. anche *Strab.* l. 10. — (7) Ved. *Diodor.*, *ibid.*, ed *Herodot.*, l. i. c. 157. — (8) *Diodor.*, *ibid.* — (9) *Art. Gaza*: *Εκλήθη δὲ καὶ Μινώα ὅτι Μίνως σὺν τοῖς ἀδελφοῖς Ἀεακῷ καὶ Ῥαδάμανθυι ἰὼν ἐξ αὐτοῦ αὐτὴν ἐκάλεσαν.*

come eli dicesse la città di Minosse. Ecco dei vestigi della venuta de' Cretesi nel paese de' Filistei negli andati remotissimi tempi.

Giove, adorato sul monte Casio, posto tra la Palestina e l'Egitto, veniva rappresentato con una melagrana⁽¹⁾ in mano, denominata in ebreo *caphthor*, e in greco *rhoia*.

Gli abitatori dell'isola di Creta sono uno dei più antichi popoli di cui si abbia notizia⁽²⁾. I primi che la popolarono sono gli *Eteo-Cretes*, ai quali si dà il nome di *Authochthones*, che vuol dire nati dalla medesima terra, perchè ignoravane l'origine. I Pelasghi vi vennero dopo; appresso, i Dorii; e finalmente varie sorta di popoli barbari vi si stabilirono⁽³⁾. Era quell'isola potentissima e ben popolata al tempo della guerra di Troia, come di sopra osservossi. È agevole il persuadersi che l'antica favella di quel paese fosse il fenicio, o un linguaggio molto simile a quello, mediante i nomi delle città e dei luoghi che si sono conservati, scorgendovisi facilmente l'origine fenicia; sopra di che può vedersi Bochart. I Filistei parlavano ebreo, ovvero fenicio, come tutti gli altri popoli della sponda marittima, e la maggior parte degl'isolani del Mediterraneo. Accordi Erodoto che originalmente i Cretesi erano tutti barbari, e non erano venuti dalla Grecia⁽⁴⁾. Dice Omero⁽⁵⁾ che si parlavano idiomi diversi nell'isola di Creta, attesa la diversa origine de' popoli che l'abitavano: « V'aveano degli Acei (Achivi o Greci), de' veri Cretesi, de' Cidonii, dei Dorii che occupavano tre città, e de' Pelasghi ». È probabile che questi ultimi sieno gli stessi che i Filistei, imperocchè i nomi di *Philistei* e di *Phelasghi* hanno quasi lo stesso significato e il medesimo suono, significando forestieri, popoli vagabondi. V'erano dei Pelasghi in Grecia, in Italia, nell'Asia, nell'isola di Creta e all'assedio di Troia. Gli *Eteo-Cretes*, o veri Cretesi, come pure i Pelasghi di Creta, parlavano un linguaggio somigliantissimo all'ebreo, e gli Ebrei chiamavano indistintamente i Filistei *Cerethim*, o *Creti*, ovvero *Phelethi*, oppure *Philistei*.

(1) *Achill. Tatius*, l. III. Προβιβηται δὲ τὸν γαίρα, καὶ αὐτὸν ἔχει ἐν' αὐτῇ. — (2) *Id.* l. V. — (3) *Id.* *ibid.* — (4) *Herodot.* l. I. c. 175: τὸν γὰρ Κρήτην εἶχον τὸ παλαιὸν πᾶσαν βάρβαροι. — (5) *Odys.* lib. XIX. γ. 172.

Quantunque noi siamo pochissimo informati de' costumi e della religione de' Filistei, tuttavia non lasciamo di scorgervi molta somiglianza colle leggi e il culto dei Cretesi. Eran costoro bellicosissimi, e venivano da giovanetti assuefatti alle fatiche della guerra⁽¹⁾, ed avevan per armi l'arco e le frecce. Si eleggevano sci principi per governare; e ne' maneggi d'importanza adunavano un senato, da cui prendevan consiglio. Nei maritaggi seguivano molto le usanze dei Lacedemoni; e la gioventù stava divisa in ischiere, che vivevano e mangiavano insieme. Appartenevano a queste schiere, secondo che c'informa la Scrittura, i quaranta giovani filistei assegnati a Sansone per assisterlo nella solennità delle sue nozze. I principi dei Cretesi, eletti dal popolo, erano simili ai satrapi de' Filistei, nazione il cui genio guerriero è assai noto ne' libri santi. Vien rinfacciato a' Cretesi d'esser viziosi, mentitori e infingardi. Sarebbe agevole di giustificare siffatti rimproveri, e di mostrarne la verità, mediante la storia santa, ne' Filistei. I profani ci millantano i Cretesi e i Dattili del monte Ida come uomini di straordinaria forza e coraggio. V'erano de' giganti nell'isola di Creta contro i quali ebbe Giove a far guerra⁽²⁾. Ci è noto più d'un gigante della razza filistea, e la maggior parte de' *Cerechim* e *Phelechim* che stavano al servizio di Davide si erano segnalati con azioni eroiche di valore. Si vede dalla battaglia di Gelboe che i Filistei valevansi nella guerra dell' arco⁽³⁾.

Avevano i Filistei cinque divinità: la prima era *Dagon*, adorata in Gaza⁽⁴⁾, in Azot⁽⁵⁾ e altrove, trovandosi oppo Giosuè⁽⁶⁾ due città di *Beth-Dagon*, vale a dire Tempio-di-Dagone; la seconda, *Beel-Zebub*, il Dio-Mosca, che si adorava in Accaron⁽⁷⁾; la terza, *Astaroth*, che è probabilmente la stessa che *Venere-la-Celeste*, la quale aveva, al dir d' Erodoto⁽⁸⁾, un famoso tempio in Ascalona; la quarta era *Marnas*, non conosciuta dalla Scrittura, ma di cui altri autori⁽⁹⁾ parlano come della divinità partico-

(1) *Strab.* l. x. — (2) *Diodor.* l. v: Ὅτι δὲ παρὶν αὐτὸν καὶ τοὺς γίγαντας ἀνελθεῖν, κ. τ. λ. — (3) *1. Reg.* xxxi. 3. — (4) *Judic.* xvi. 21. 23. — (5) *1. Reg.* v. 1 et seqq. — (6) *Jos.* xv. 41; xix. 27. — (7) *4. Reg.* i. 2. 3. 6. — (8) *Herod.* l. i. c. 105. *Palefat., Incredibil. de filinb. Pherecyd.*: Καλοῦσι τὴν Ἀρτεμιν Θράκιες Βινόειαν, Κρήτις δὲ Διάτουαν, Δακιδαιμόνιοι δὲ Οὐπιν. — (9) *Hieron., ad Lactam.*

lare di quei di Gaza; la quinta, *Berith* o *Baal-Berith*. Or tutte codeste deità procedevano dall' isola di Creta, secondo gli antichi. — Il *Dagon* de' Filistei è la dea *Dictyna* de' Cretesi; *Dic-tyna* è la stessa cosa che *Digtyn* o *Dag-tan*; *dag* e *dagon* in ebreo significano un pesce; *than* o *thannim*, un gran pesce, nu pesce del genere dei cetacei. I Cretesi raccontavano che questa dea era la stessa che Diana⁽¹⁾, e che le venne dato il nome di *Dictyna* perchè, essendo perseguitata da Minosse, gittossi in mare, e dentro le reti di pesatori⁽²⁾. — *Beel-Zebub* era verisimilmente adorato sotto figura di una mosca, in memoria d'essere stato allevato Giove sul monte Ida tra le api. Questo dio per gratitudine verso di quegli animalletti, che avevano contribuito ad alimentarlo mercè del miele da essi somministrato alle ninfe a cui era commessa la cura d' allevarlo, cambiò il nero loro colore in quello di rame alehimato⁽³⁾; e siccome il monte Ida è altissimo, e sottoposto a venti molto gagliardi e a grandissimi freddi, comunicò a quegli insetti il vigore di resistere al vento, e li rendè insensibili al freddo, acciò senza incomodo potessero soggiornare in quella montagna. — Se *Astaroth* è la stessa che Venere, pretendendo i Cretesi che questa discesa sia dal lor paese⁽⁴⁾, e rendendo ad essa singolarissimi onori, non è da stupirsi che i Filistei, ch' erano colonia loro, gli abbiano in questo imitati. — Finalmente Stefano il geografo ci assicura che *Marnas* di Gaza è il Giove cretese.

Da tutto questo non potrà forse concludersi che i Filistei sieno originalmente derivati da Creta, giacchè il nome loro, la favella, l'armi, le leggi, il governo, la religione e i costumi hanno tanto di conformità con quelli degli antichi popoli di Creta?

Alcuni critici⁽⁵⁾ hanno impugnato il nostro sentimento sopra l'origine de' Filistei. Benechè noi non siamo punto

Obbiezioni
contro l' ipo-
tesi predetta.

(1) *Diccionario*, in *Creta*.

..... ἱερὸν
Ἀρτέμιδος ἄγων, καὶ καλεῖται τὴν θεὸν
Δικτυαν.

— (2) *Diodor.* l. v: Τοὺς δὲ ἱστοροῦντας αὐτὴν ὀνομάσθαι Δικτυαν ἀπὸ τοῦ συμφυγεῖν εἰς ἀλιευτικὰ δίκτυα, κ. τ. λ. — (3) *Id. ibid.*: Τὸν γὰρ θεὸν φασιν, ἀθάνατον μνήμων τῆς πρὸς αὐτὰς μελλέας οἰκιστοῦτος διαφυλάξει βουλόμενον ἀλλάξει μὲν τὴν χροῶν αὐτῶν, καὶ ποιήσει χαλκῷ χρυσοειδέει παραπλησίαν κ. τ. λ. — (4) *Diodor.* l. v. — (5) *Journ. de Trévoux*, agosto 1712, pag. 1576 e segg.

invogliati d'entrare in disputa con chi che sia in materie tanto problematiche quanto quelle che ora trattiamo, tutta-volta dobbiamo dire che le ragioni che ci sono state obbiettate non sono parute a noi tanto forti da iudurci ad abbandonare la nostra opinione.

Dicesi adunque: 1.^o che Sesostri re d'Egitto ⁽¹⁾, sì celebre per le sue grandi conquiste, fu quegli che cominciò a perseguitare gli Ebrei poco avanti la nascita di Mosè; ch'egli regnò cinquantanove anni, e settanta Ramesse suo figlinolo; e che gli Ebrei nscirono d'Egitto sotto il regno di Amenofi successore di Ramesse. Ecco il sistema cronologico di quelli che ci contraddicono. Noi non ci prenderemo briga d'impugnarlo finchè l'esporranno per quel ch'egli è, vale a dire per una probabile ipotesi.

2.^o Eglino s'avanzano a dire, sull'autorità d'Erodoto ⁽²⁾, che Sesostri lasciò una colonia d'Egizii nella Colchide; che questi Egizii lasciati nella Colchide da Sesostri erano i *Chasluhim* di Mosè; che di questa colonia uscirono i *Caphthorim*, e andarono nella Cappadocia, vicina alla Colchide, ove si stabilirono, principalmente a Side, o nella Sidenà, piccola provincia della Cappadocia. La prova si è che *Side* in greco significa una melagrana, siccome *Caphthor* in ebreo.

3.^o Essi pretendono che il paese che fu chiamato *Chanaan* e *Giudea*, denominavasi da principio *Palestina*, perciocchè nella prima divisione dell'universo, dicon essi, il detto paese separava l'Asia dall'Africa, la porzione di Cham da quella di Sem. Aggiungono che dopo l'invasione de' Chananai il nome di *Palestina* rimase alla frontiera confinante con l'Egitto, e che al tempo di Abramo e d'Isacco ella era posseduta da principi Hevei, nominati *Filistei* nei capitoli xx e xxvi della Genesi.

4.^o I *Caphthorim*, non si sa per qual motivo, abbandonarono, dicono essi, la Cappadocia, e si portarono ad investire gli Hevei, scacciandoli dalle lor terre, ov'essi poi si stabilirono, assumendo il nome di *Filistei* che portavano gli Hevei, in quella guisa che i Goti conquistatori della Spagna presero il nome di Spagnuoli.

(1) Ved. il p. Tournemine, *Dissertazione contro Marshan*, aprile 1702.

— (2) *Herod.* l. II. c. 103-104.

5.^o Quanto al nome di *Cretim* o *Cerethim*, dato talvolta dalla Scrittura ai Filistei, quelli di cui ora esponiamo il sentimento dicono che questo nome deriva loro o perchè una colonia di Cretesi venne a piantarsi nella Palestina, ovvero dalla maestria de' Filistei in tirar l'arco, o finalmente perchè una colonia di Filistei andò a stabilirsi nell'isola di Creta; e che da questo può nascere la gran conformità da noi osservata tra i costumi e le divinità dei Cretesi e de' Filistei.

Prima d'entrare in materia cade in acconcio d'avvertire che quant' ora si è letto è una semplice ipotesi, non allegandosi alcuna prova di fatto: imperciocchè io non conto per prova l'autorità di Erodoto circa la colonia degli Egizii lasciata da Sesostri nella Colchide, principalmente dopo le osservazioni da noi fatte (così il Calmet) sopra di ciò nel Comento al capo x, v. 14 della Genesi, e dopo ciò che Bochart ha addotto per distruggere il racconto che fa Erodoto di questa pretesa colonia stabilita in quel paese. Sesostri essendo stato battuto dai Colchi, quale verisimiglianza ch'egli abbia lasciato una colonia nel lor paese? Che prova si ha che questa colonia fosse composta di Chasluhim, e che imponessero il nome alla Colchide? Ben si sa che questo paese si appellava Colehide, ed aveva i suoi re avanti la guerra di Sesostri e prima dello stabilimento della pretesa colonia dei Chasluhim. Di più, come mai provasi che i Caphthorim abbandonassero la Colehide per andare a stabilirsi nella Sidena, e che dalla Sidena si rendessero nella Palestina, e ciò seguisse nello spazio di cento anni o circa? Imperocchè dalla nascita di Mosè, che, per quanto dicesi, venne al mondo sotto Sesostri, fino all'uscita degli Ebrei d'Egitto, vi corrono solamente ottant'anni; e quarant'anni dopo, i Filistei, discesi dai Caphthorim, erano potenti nella Palestina.

In ultimo Geremia⁽¹⁾ ed Amos⁽²⁾ ci dicono che i Filistei vennero dall'isola di Caphthor. Or chi diè mai il nome d'isola alla Cappadocia? Gli Ebrei diedero talvolta il nome d'isole ai paesi posti, rispetto a loro, di là dal mare e da lui bagnati, e quello di penisole alle regioni ove andavasi dalla Giudea solamente per mare: a cagione d'esempio, alla Jonia, alla Macedonia, alla Grecia e al-

Risposta alle
obbiezioni.

(1) *Jerem.* XLVII. 4. — (2) *Amos* IX. 7.

l'Asia minore; ma non può già dirsi in generale eh' essi chiamassero col nome d'isole tutti i paesi marittimi. A questo conto, la Giudea, l'Egitto, l'Arabia sarebbero isole, ciò che non è ancora caduto in mente ad alcuno. Niuno di quei che sanno meglio la lingua e lo stile degli Ebrei non disse mai assolutamente che gl'Israeliti chiamassero col nome d'isole tutti i paesi marittimi.

Il nome di *Side*, che in greco significa una melagrana, è una ragione sì fievole per dimostrare che i *Caphthorim* sono da quella parte discesi nella Palestina, che si stenta a comprendere come s'abbia potuto valersene. La città di *Side* poté prendere il suo nome dalla quantità delle melagrane che quel suolo produceva, o dalla sua forma. Fors' anche non deriva punto questo nome dal greco: perciocchè vi è luogo da dubitare che al tempo di Mosè, o, se si voglia, di Sesostri e di Ramesse, la lingua di quel paese fosse la greca. Or se non è dai *Caphthorim* che *Side* ha tratto il suo nome, tutto ciò che vien fondato su questo nome niente conclude.

Ma i Settanta, dieci, e dopo di loro moltissimi interpreti, traducono *Caphthorim* per *Cappadoci*. Dovevano pur essi saper meglio di verun altro donde derivavano i *Caphthorim*. Io rispondo, 1.º opponendo i Settanta ai Settanta, e i traduttori greci del Pentateuco a quei che tradussero Ezechiele (1) e Sofonia (2), i quali traslatarono per *Cretesi* il nome di *Cerethim*, che è sinonimo a quello di *Filistei*; 2.º Giuseppe (3) fa derivare i *Cappadoci* da *Mosoch* figlio di *Japhet*, e rispetto ai *Caphthorim* e ai *Chashuhim* dice che non se ne conoscono che i puri nomi; 3.º Aquila, ebreo di nascita, e famoso interprete della Scrittura, ha lasciato dappertutto nel testo *Caphthor* e *Caphthorim*; 4.º finalmente Bochart (4) ha dimostrato che gli autori ebrei non s'accordan tra loro in tradurre *Caphthorim* per *Cappadoci*.

La pretensione la quale vuole che i *Filistei* sieno i primi abitatori della Palestina, e che ivi fossero avanti i *Chananei*, non può sostenersi, perchè contraria alla Scrittura. La Scrittura ci dice che i *Filistei* sono discesi dai *Caphthorim* (5), e che derivarono dall'isola di *Caphthor* (6);

(1) *Ezech.* xlv. 16. — (2) *Sophon.* ii. 5-6. — (3) *Antiqq.* l. i. c. 6. — (4) *Chanaan* l. 4. c. 38. — (5) *Genes.* x. 14. — (6) *Amos* ix. 7; *Jer.* xlvii. 4.

e Mosè⁽¹⁾ ci assicura che i Caphthorim cacciarono via dalle lor terre gli Hevei. Noi leggiamo in più luoghi che gli Hevei sono popoli chananei; e con ciò tre cose dimostransi: la prima, che i Chananei sono i primi abitatori della Palestina; la seconda, che i Filistei son forestieri in quel paese, e là venuti dopo i Chananei; e la terza, ch' essi traggono l' origine dai Caphthorim e dall' isola di Caphthor.

Non si provò mai nè mai si proverà che il primo nome della terra di Chanaan o della Giudea fosse la *Palestina*. Erodoto, Plinio, Mela, Tolomco, che citansi, certamente nol dicono; e quando il dicessero, noi non li riceveremmo per testimonii in una cosa che non ei possono insegnare. La Scrittura c' insinua dappertutto che i Chananei sono i più antiebi abitanti di quel paese. Mosè ci fa sapere che i Moabiti avevano discacciato gli *Emim*⁽²⁾, che gli Ammoniti avevano data la fuga ai *Zomzommim*⁽³⁾, che gl' Idumei eransi impadroniti delle terre degli *Orrei*⁽⁴⁾, e i Caphthorim di quelle degli *Hevei*⁽⁵⁾. Va egli facendo queste osservazioni per autorizzare o per dar animo in certo modo agli Ebrei di fare la conquista delle terre dei Chananei, promesse loro dal Signore. Era naturalissimo ch' ei nello stesso luogo notasse che i medesimi Chananei avevano mandati via gli antichi Filistei; eppure non ne dice una parola.

La più esatta cronologia non ci permette essa pure di collocare altri popoli nella Palestina prima dei Chananei. Chanaan lor padre naque pochissimo tempo dopo il diluvio, poeziachè quando Noè, suo nonno, piantò la vigna, Chanaan era già abbastanza grande per incorrere la sua maledizione⁽⁶⁾. Chanaan ebbe undici figli⁽⁷⁾. La dispersione dei popoli, avvenuta nell' edificare la torre di Babele, si pone circa cento o centoventi anni dopo il diluvio⁽⁸⁾.

(1) *Deut.* II. 25. — (2) *Ibid.* v. 10. — (3) *Ibid.* v. 20. — (4) *Ibid.* v. 22. — (5) *Ibid.* v. 25. — (6) *Genes.* IX. 25-26. — (7) *Id.* X. 15-18. (8) Si leggeva qui *duecentocinquanta o trecento anni*, ciò che ci è sembrato sospetto d' errore, perocchè il p. Calmet pone ordinariamente il diluvio nell' anno 2548 avanti l' era volgare, e la costruzione della torre di Babele verso l' anno 2247, che giusta l' Usurio è l' epoca della nascita di Phaleg, oppure verso l' anno 2255, che secondo lo stesso Usurio è l' epoca della fondazione della monarchia babilonese, in guisa che l' intervallo non è che di centuno o di centoquindici anni; questo è ciò che noi abbiamo avuto in vista sostituendovi *cento o centoventi*.

La stirpe di Chanaan doveva essere in quel tempo una delle più numerose che fosse al mondo; e non vediamo nella storia alcuna prova ch' essa abbia abitate altre terre fuorchè la Palestina. Nei giorni d'Abramo, vale a dire circa duecentoeinquanta o trecento anni dopo l'impresa di Babele⁽¹⁾, i Chananei, abituati da lunga pezza nelle lor terre, vi godevano tranquillissima pace. Ci si mostri adunque quando vi vennero, e chi sieno quelli che via ne li cacciarono.

I Filistei fin dai giorni d'Abramo erano poderosi nel proprio paese: vi possedevano parecchie città, erano governati dai loro re, e già fuggiti ne avevano gli Hevei. Gli Hevei adunque, Chananei d'origine, sono i primi abitatori della Palestina, e più antiehi che non la pretesa colonia dei Chaslmhim mandati da Sesostris nella Colehide, e per conseguenza più vecchi dei pretesi Caphthorim venuti dalla Cappadocia. Ma ci si replica che i Filistei del tempo di Abramo e di Isacco sono degli Hevei discesi da Chanaan, che nomati sono *Filistei*, come ehi dicesse *Separatori*, perchè dividevano la porzione di Cham e di Sem. Debole obbiezione: giacchè, 1.º perchè mai voler confondere ciò che Mosè ha sì grande attenzione di distinguere? perchè confondere i Filistei e i Chananei, quandochè la Scrittura ci dice che i Filistei vennero nella terra di Chanaan dopo gli Hevei? 2.º Il nome di *Filistei*, preso nel senso che si suppone, non trovasi in alcun monumento sacro nè profano. La guardia delle frontiere di Cham e di Sem, e il nome *Filistei* dato ai popoli che si trovavano tra l'Africa e l'Asia, tra Cham e Sem, di qualunque progenie si fossero, Chananei o Caphthorim d'origine, è una pretensione spoglia non solo di prova, ma di verisimiglianza ancora.

Che alcuni Cretesi usciti dall'isola di Creta andassero a stabilirsi sulle coste del Mediterraneo e nella Palestina,

Ma se si vuole aggiungere a questo intervallo i cento anni d'Arphaxad ed i centotrenta del Cainan dei Settanta, allora bisognerà contare dall'epoca del diluvio fino alla costruzione della torre di Babele circa trecentotrenta o trecentocinquanta anni.

(1) Il p. Calmet non mette che 250 anni; ed infatti, giusta l'Ussevio, non vi hanno che circa 250 anni dall'impresa di Babele fino alla nascita d'Abramo, verso l'anno 1996 avanti l'era volgare. Ma sembra che il p. Calmet ponga il tempo della vocazione d'Abramo verso l'anno 1921; ed allora vi hanno, secondo l'Ussevio, circa 300 o 320 anni.

come lo conghiettura Teodoreto⁽¹⁾, o che alquanti Filistei passassero nell' isola di Creta; che il nome di *Cerethim* o di *Cretim* significhi, se vogliasi, nomini esperti a maneggiar l' arco e le frecce, noi non vi ci opponiamo, tornando ciò in appoggio anzichè a danno della nostra opinione, mercecchè spiana la strada a far credere che i Filistei sieno Cretesi d' origine, e che l' isola di Caphthor altro non sia che l' isola di Creta, ciò che fa il soggetto della nostra dissertazione. Noi qui ora non ci applichiamo che a ribattere quattro cose: la prima, che l' isola di Caphthor sia la Cappadocia; la seconda, che i Filistei derivati sieno dai pretesi Caphthorim della Sidena in Cappadocia; la terza, che la colonia d' Egizii lasciata da Sesostris nella Colchide sia nn fatto certo; la quarta finalmente, che la Palestina fosse posseduta dai Filistei avanti l' arrivo dei Caphthorim e prima dei Chananai, e che gli Hevei del tempo d' Abramo sieno di que' Filistei prischi abitatori di quella regione. Noi sosteniamo che questi quattro capi non possono provarsi, che mai non lo furono nè mai lo saranno.

Si è inoltre preteso, contro l' opinion nostra, che il culto di *Beel-Zebub*, o del Dio-Mosca, passasse dalla Colchide nella Svezia; e tentasi di provarlo con ciò che Rndbechio racconta di certe mosche delle quali si valgono i maghi svedesi. Portano codesti maghi sopra di loro un gran numero di demonii schiavi, sotto figura di mosche, le cui ale hanno il colore del rame. Quando costoro vogliono operare qualche prodigio, danno la libertà a una delle dette mosche, e a lei commettono gli ordini loro: affermando che il demonio da essi adorato sotto il nome di *Thor* ha nn supremo imperio sopra tutti i demonii mosche. Rndbechio fa passare il demonio-mosca dalla Svezia in Palestina per via d' una colonia svedese; ma quei che impugnano il nostro sentimento lo fanno passare dalla Colchide nella Svezia per mezzo d' un tale Odino, che vi si rese poco avanti la nascita di Gesù Cristo.

Non sappiamo henc se con ciò si pretenda dimostrare che il culto delle mosche passasse dalla Svezia nella Palestina, o dalla Colchide nella Svezia. Quanto a noi, confessiamo che v' abbisognerebbero altre prove per far-

(1) Sopra *Sophon.* II.

cene convinti; e non ci tratterremo a confutare ipotesi di tal natura. Si provò mai che il culto della mosca sussistesse o in Isvezia, o nella Colchide? Il fatto dei maghi di Svezia prova egli che gli Svedesi abbiano adorato questo demonio, da essi tenuto in cotal guisa rinchiuso, che liberavano a lor piacimento, e a cui imponevano i loro comandi? È forse ciò un segno del rispetto e del culto che a lui rendevano? E poi, che ha che far questo coi Filistei che vivevano avanti la schiavitù di Babilonia e prima di Gesù Cristo, e che adoravano Beel-Zebub? Sicchè, non ostante la critica fatta della nostra ipotesi, noi persistiamo a credere che i Filistei sieno originarii dell'isola di Creta⁽¹⁾.

Esaminiamo ora più a fondo quali fossero le divinità dei Filistei.

PARTE SECONDA

Divinità de' Filistei.

¹ Superstizione dei Filistei ed attaccamento di questo popolo alla sua religione.

Erano questi popoli straordinariamente attaccati al culto dei loro dèi, come da tutta la Scrittura apparisce. Essi portavansi alla guerra, con la vana fidanza che li avrebbero difesi contro i loro nemici. Davide se ne impadronì una volta nel loro campo, e feceli consegnare alle fiamme⁽²⁾. Dopo la battaglia di Gelboe, nella quale Sante lasciò la vita e dai Filistei fu messo in rotta il suo esercito, inviarono tosto costoro per tutto il paese corrieri a fine di pubblicare tanta vittoria, e farne annunziare nei templi la notizia: *Miserunt in terram Philistinorum per circuitum, ut annuntiaretur in templo idolorum et in populis* ⁽³⁾. Essendo caduto nelle loro mani Sansone, dopo averlo tenuto alquanto tempo in carcere, lo condussero nel tempio di Dagone, ove stavano congregati per porgere rendimenti di grazie ai loro dèi⁽⁴⁾ e a intento

(1) Dopo aver lasciato difendere al p. Calmet la sua ipotesi, noi non aggiungeremo che una riflessione in favore di quella di Pluche. È egli ben verisimile che una colonia dei figliuoli di Cham sia partita dall'Egitto per attraversare il mare ed andare a stabilirsi nell'isola di Creta, e che in appresso una parte di questa colonia abbia ancora ripassato il mare per stabilirsi di nuovo nel paese de' Filistei? Non è egli assai più verisimile che questi *Caphthorim*, figliuoli di Cham, sieno passati direttamente dal centro dell'Egitto al paese de' Filistei? — (2) 2. *Reg.* v. 21; 1. *Par.* xlv. 12. — (3) 1. *Reg.* xxxi. 9. — (4) *Judic.* xvi. 23-24.

di ricrearsi colla vista del loro più fiero nemico, persuadendosi d' averlo ridotto in istato di non poter far loro più danuo. Dopo la presa dell' arca del Signore, sotto il sommo pontefice Eli, collocarono quel sagra deposito nel tempio di Dagone⁽¹⁾; e in esso pure, seguita la morte di Saule, appesero la di lui testa, e l' armi sue in quello d' Astaroth⁽²⁾. Ciò dà bene a conoscere qual fosse la superstizione di quel popolo, e l' attaccamento alla sua religione.

DAGONE.

Dagone, la più famosa delle loro deità, aveva al tempo di Sansone un tempio vastissimo in Gaza, pereiochè, avendolo quest' eroe atterrato per un effetto prodigioso della sua forza, schiacciò sotto le sue rovine più di tremila persone, tanto di quelle che stavano sul di lui tetto, quanto di coloro che ricoprivano l'interiore del tempio⁽³⁾. Il tempio d' Azot non è nien celebre; in esso fu collocata in deposito l' arca del Signore, e là manifestossi coi miracoli che operò sopra Dagone, il quale venne rovesciato dalla sua base, e franto dinanzi all' arca del Signore. La testa e le mani dell' idolo furono trovate abbattute, e gittate sulla soglia del tempio: il che obbligò i Filistei a non metter mai più il piede su detta soglia, ma bensì a saltarci sopra nell' entrar nel tempio⁽⁴⁾. Sotto i Maceabei, Dagone era tuttavia adorato in Azot, e v' aveva un tempio che fu inecuerito da Gionata⁽⁵⁾.

La forma del dio Dagone è un punto di critica che ha dato molto da fare ai nostri comentatori. I dottori ebrei che hanno voluto darcene la descrizione variano talmente su questo soggetto, che facilmente ognuno s' accorge che ne parlano senz' averne notizia e senza alcun fondamento. Gli uni⁽⁶⁾ gli attribuiscono la forma umana dal capo fino alle reni, col rimanente a foggia di pesce; vogliono altri all' opposto⁽⁷⁾ che avesse la forma di pesce nella parte superiore, e la figura umana dalle cosce in giù; alcuni⁽⁸⁾ lo fanno tutto pesce; e non manca⁽⁹⁾ chi

Calto di Dagone. Forma di questo dio. Origine del suo culto.

(1) 1. Reg. v. 2. — (2) Id. xxxi. c. 10; 1. Par. 10. — (3) Judic. xvi. 27. — (4) 1. Reg. v. 5. — (5) 1. Mach. x. 83-84. — (6) R. Kimchi. — (7) Abarbanel. — (8) R. Sal. Jarchi — (9) R. Levi. Ved. le Addit. d'Andr. Beyer ad Selden., De Diis Syr.

lo rappresenta qual figura umana da capo a piedi. Quel che è certo si è che Dagon aveva testa e mani, dimostrandolo chiaramente la Scrittura quando dice che si trovarono la sua testa e le mani sulla soglia del tempio, mentre che il suo busto, o il rimanente del corpo, rimasto era nel suo luogo: *Caput Dagon et duæ palmæ manum ejus abscissæ erant super limen; porro Dagon solus truncus remanserat in loco suo* ⁽¹⁾. Noi adunque crediamo che questo dio, o dea (perchè gli Ebrei non hanno nomi femminini per dinotare le dee), fosse della forma di quell'egizia divinità di cui Vaillant ⁽²⁾ ci ha dato il disegno, tolto da una medaglia della città di Menelao, rappresentante una donna a mezzo busto, tenendo in mano il cornucopia, e colla coda di pesce ritorta per di dietro, avendo i piedi parimente di pesce, fatti come quelli del cocodrillo, o del vitello marino. Adoravano gli Egizii molte divinità la cui forma era composta in quella guisa che noi supponiamo che fosse quella di Dagon; di modo che Seneca dice che se alcuno dei loro dèi si fosse fatto vivo ad un tratto, tutti se ne sarebbon fuggiti, e ripentato averchberlo un mostro. *Habitus illis hominum ferarumque et piscium; quidam vero mixtos ex diversis corporibus inducunt; numina vocant, quæ, si, spiritus accepto, subito occurrerent, monstra haberentur* ⁽³⁾. Veneravano gli Egiziani la dea Venere sotto figura di pesce, perciocchè nella guerra di Tifone contro gli dèi ella si nascose nel corpo di uno di questi animali: *Pisce Venus latuit* ⁽⁴⁾.

Il nome di *Dagon* (דגון) o *Dag* (דג) in ebreo significa un pesce. I Sirii, i Fenicii, i Persiani, gli Egizii e i Cretesi tenevano in venerazione questo animale, adorando dèi o dee sotto siffatta figura. Avevano i Filistei, secondo tutte le apparenze, i medesimi sentimenti, e seguivano le stesse pratiche. Imperciocchè per qual ragione dare al loro dio il nome di *Dagon* o pesce, se in mezzo a tanti popoli che adoravano il loro dio sotto tal forma non l'avessero essi pure così adorato? Diodoro di Sicilia ⁽⁵⁾ c'informa che in Ascalona, città famosa

(1) 1. Reg. v. 4. 5. — (2) *Append. Hist. Ptolemæorum.* — (3) Seneca in s. Agostino, *de Civitate Dei*, l. xvi. c. 10. — (4) Ovidio, *Metamorph.*, l. v. fav. 5. — (5) Κατὰ τὴν Συρίαν ἐστὶ πόλις Ἀσκαλὼν, καὶ

de' Filistei, adoravasi la dea *Derceto* (ovvero *Atergata*) con volto di donna, avendo tutta la parte inferiore a guisa di pesce; e che v' ha vicino alla città un profondissimo stagno pieno di pesci, tenuti sacri da quegli abitanti, e dai quali si astenevano nella persuasione che la dea Venere si fosse gettata in addietro in quel lago, e vi si trasformasse in pesce. *Derceto* (o *Atergata*) deriva da *dag* e *adir*, il pesce magnifico. Danno i Pagani quest' epitetto di *magnifico* ai loro dèi e ai loro re, come consta da *Adramelech* (o *Adar-Melech*), il Re-Magnifico, dio dei Sefarvaini⁽¹⁾. Allorchè i Filistei ebber l'avviso che l'area del Signore era giunta nel campo degli Ebrei, cominciarono tosto a gridare: *Chi ci libererà dalle mani di quegli Dei magnifici*⁽²⁾? Il vero Dio è bene spesso qualificato in questa guisa dai medesimi Ebrei⁽³⁾. Luciano, che avea veduta la dea *Derceto* nella Siria, ce la rappresenta anch' egli metà donna e metà pesce⁽⁴⁾: sì che ella era molto simile alle Nereidi, delle quali ci parlano i poeti. La dea *Enrinoma*, figlia dell' Oceano, era adorata nell' Arcadia, ed aveva un tempio nella città di Figala, il quale non aprivasi che una sola volta l' anno. La dea vi stava legata con catene d' oro; dalla cintola in su era qual bella donna, e dalla cintola in giù avea verisimilmente la figura di pesce. Questa divinità era passata dall' isola di Creta nel Peloponneso.

I popoli della Siria s' astenevano da certi pesci, come attestano tutti gli antichi; ma non si conviene della cagione per cui non ne gustavano. Senofonte⁽⁵⁾, Diodoro di Sicilia, s. Clemente Alessandrino, ed alcuni altri, stimano che ciò facessero perchè gli adoravano. Altri, come Antipatro tarsese e Mnasea, citati da Ateneo⁽⁶⁾,

ταύτης οὐκ ἀποθνήσκουσιν λίμνη μεγάλη καὶ βαθύη, πλήρης ἰχθύων. Πρὸς δὲ ταύτην ὑπάρχει τίμιος θείας ἐπιφανούς, ἣν οὐνομαζοῦσι οἱ Σύροι Δερκετοῦν· αὐτὴ δὲ τὸ μὲν προσώπου ἔχει γυναικὸς τὸ δ' ἄλλο σώμα πᾶν ἰχθύος. . . διὸ καὶ τοὺς Σύρους μέχρι τοῦ νῦν ἀπέχουσι τοῦτου τοῦ ζώου καὶ τιμᾶν τοὺς ἰχθύς ὡς θεούς (lib. II).

(1) 4. Reg. XVII. 31. — (2) 1. Reg. IV. 8: «*Quis nos salvabit de manu Deorum sublimium* (Hebr.: מַגְדִּילֵי, magnificorum) istorum?» —

(3) Exod. XV. 11: «*Magnificus* (Hebr.: מַגְדִּילֵי) in sanctitate». Ps. VIII. 2. 10: «*Quam admirabile est* (Hebr.: מַגְדִּילֵי) nomen tuum!». Ed altrove. — (4) *De Dea Syr.* «*Ἡμισὴ μὲν γυνή, τὸ δ' ὅκιστον ἐκ μέρου εἰς ἀκροῦς πόδας ἰχθύος οὐρὴ ἀποτείνεται*. — (5) *Xenoph., Expedit. Cyr.*; *S. Clem. Protrept.*; *Diodor. l. II. §.* (6) *Dionysoph. l. VIII. c. 8.*

raccontano che una regina di Siria, nomata Gatis (ovvero Ater-Gatis) amava sì smoderatamente il pesce, che proibì a tutti i suoi sudditi di mangiarne, riserbando per sè tutto quello eh' essi potrebbero pigliare. Di qui venne il costume, di cui parla il prefato Ateneo⁽¹⁾, d' offerire certi pesci d' oro e d' argento per essere appesi come segnali di religione nel tempio, e d' imbandire sovra l' altare veri pesci lessati, o arrostiti, che i sacerdoti prendevano per loro alimento. Vogliono alcuni⁽²⁾ che i pesci fossero consacrati a Derceto perchè, essendo caduta nell' aquee, la liberarono dal pericolo. Pare da quanto si è citato qui sopra di Diodoro che i Cretesi avessero qualche simile idea sopra la loro dea Dittinna, che era stata tratta dal mare nelle reti dei pescatori. Altri⁽³⁾ sostengono che i Tirii non si astenevano dal pesce se non se per tema di contrarre certi malori di fegato e di viscere, ed ulcere nelle gambe e per tutto il corpo, onde credevano esser colpiti dallo sdegno di Derceto coloro che facevano ingiuria a questi animali a lei dedicati.

..... Genus hoc imponere mensis,
Ne violent timidi piseibus ora Syri (4).

Manilio e molti altri pretendono che Venere si tenesse per offesa se mangiavasi del pesce, perchè altra fiata crasi ricoverata nel ventre di quegli animali :

Scilicet in piscem sese Cytheræa novavit,
Cum babyloniacas submersa profugit in undas,
Inseruitque suos squamosis piseibus ignes (5).

Ma qualunque si fosse il motivo di questa superstizione dei Sirii, certa cosa è che adoravano il pesce, e che la dea Derceto era appo loro rappresentata sotto forma di metà donna e metà pesce; ed è, per quel che pare, il Dagon di cui parlano i libri santi. La stessa deità con-

(1) *Dipnosoph.* l. viii. c. 8. Ἐπὶ τῶν εὐζωνῶν τῇ Θεῷ ἰχθὺς ἀργυροῦς ἢ χρυσοῦς ἀνατιθέναι· τοὺς δὲ ἱερεῖς πάσχειν ἡμίονον τῇ Θεῷ ἀληθινοῦς ἰχθὺς ἐπὶ τὴν τράπεζαν ὀψοποιησασκίμους παρατιθέναι. ἰχθῶς τε ὁμοίως καὶ ὀπτοῦς, οὓς δὲ αὐτοὶ καταναλίσκουσι οἱ τῆς Θεοῦ ἱερεῖς. — (2) *Theo.*, *Orat.* V. *Selden*, *de Diis Syr.*, *syntagm.* ii. c. 3. — (3) *Menandr. apud Porphy.*, *de Abst.*, l. iv: Παράδειγμα τοὺς Σύρους λάβε, ὅταν φάγωσι ἰχθῶν ἰκτίνοι, κ. τ. λ. V. *Plutar.*, *de Superst.* — (4) *Ovid.*, *Fast.* l. ii. — (5) *Manil.*, *Astronom.*, l. iv.

siderata siccome dea dai Sirii e dai Cretesi, era dai Persiani onorata col nome di un dio. Beroso⁽¹⁾ parla d'un dio adorato in Babilonia, detto *Oannes*, che molto rassomigliava Derceto. Aveva esso la testa e i piedi d'un uomo, ma sotto quella testa ne appariva un'altra di pesce, e i suoi piedi umani spuntavano da una gran coda di pesce che si alzava al di dietro. Molte maraviglie si narravano di siffatto mostro, dicendosi ch'egli usciva ogni mattina del mar Rosso⁽²⁾, o del golfo Persico, e dopo avere passato il giorno in Babilonia, ritornavasene ogni sera entro il mare. Egli era anfibio ed avea voce umana. Attribuibasi a lui l'invenzione di moltissime cose utili alla vita, come l'arte dello scrivere, di fabbricare, di lavorare la terra, ec. Apollodoro riconosce quattro *Oannes*, tutti mezzo uomini e mezzo pesci, dicendo che alcuni secoli avanti il diluvio ne uscì uno dal medesimo luogo similissimo agli altri, che nomavasi *Odacon*. Siccome è agevole d'osservare in *Odacon* il nome del *Dagon* dei Filistei, egli è forse di là che in alcuni esemplari della versione dei Settanta il nome di *Nabo*, divinità babilonese, si trova tradotto con quello di *Dagon*⁽³⁾. Ma ciò che è ben singolare, e che fa conoscere la bizzarria della religione e della teologia pagana, si è che la medesima Diana, adorata dai Cretesi sotto il nome di *Dictynna*, era veneratissima dai Persiani e dagli altri Barbari sotto il nome di *Diana Persica*⁽⁴⁾. Manilio narra che Venere fu trasformata in pesce precipitandosi nelle acque di Babilonia,

Quum babiloniacas submersa profugit in undas(5);

e Ovidio dice ch'essa si buttò nell'Eufrate, che sembra collocare nella Palestina:

*Venit ad Euphratem, comitata Cupidine parvo,
Inque Palaestinae margine sedit aquae*(6).

(1) *Apud Enseb.* Τὸ μὲν ἄλλο σῶμα εἶχε ἰχθύος ὑπὸ δὲ τὴν κεφαλὴν, παραπερυκνύεν, ἄλλην κεφαλὴν ὑποκᾶτω τῆς τοῦ ἰχθύος κεφαλῆς· καὶ πόδας ὁμοίως ἀνθρώπου παραπερυκνύοντας ἐκ τῆς οὐράς τοῦ ἰχθύος εἶναι δὲ αὐτῷ φωνὴν ἀνθρώπου. τὴν δὲ εἰκόνα αὐτοῦ ἔτι καὶ νῦν διαφυλάττεισθαι. — (2) *V. Selden, de Diis Syr., synagm.* II. c. 3. — (3) *Is. XLVI. 1. Sept.*, edizione di Roma: *Εὐερεπίδη Ναβῶν, u Sic in hebr. est, sieque legitur in Comment. gr., at Ms. Alex., Ald. ed. Compl. habent Δαγών, quod est apud Hier., Cyrill, et Proc. II.* Nota di Lamberto Bos. — (4) *Diodor. l. v.* Τιμάται δὲ καὶ παρὰ τοῖς Πέρσαις ἡ θεὸς αὕτη διαφρόντως, καὶ μυστήρια ποιοῦσι οἱ Βάρβαροι τὰ παρ' ἑτέροις συντελούμενα μίχαι τῶν νῦν χρόνων Ἀρτέμιδι Περσίδι. — (5) *Astron.* — (6) *Fast.*, l. II, v. 460.

Scrive egli altrove⁽¹⁾ eh' ella cangiossi in pesce, che almeno così lo contano i Babilonesi e il eredono i popoli della Palestina.

..... *De te Babyloniam narrat,
Derceto, quam versa, squamis velantibus artus,
Stagna Palestini credunt coluisse figura.*

Non è quindi da stupirsi che i Babilonesi adorassero Derceto (o Diana) sotto la figura di un pesce.

È ancora molto probabile che la dea di Jerapoli nella Siria, della quale ha tanto discorso Luciano, altro non sia che la nostra Diana Persica, cioè Derceto, o Dagone, ovvero Dittianna, oppur Diana. Racconta il prefato scrittore⁽²⁾ che alcuni attribuivano alla regina Semiramide la fondazione del tempio della dea di Siria, che ella aveva dedicato alla sua madre Derceto; e gli abitatori della città non mangiavano piccioni perchè consacrati a Semiramide, nè pesci perchè apparteneva a Derceto. Dice chiaramente Strabone⁽³⁾ che la dea adorata in Jerapoli era Atergata. Plinio scrive lo stesso, e soggiugne che Atergata è la medesima che Derceto. *Ibi prodigiosa Atergatis, Græcis autem Derceto dicta, colitur* (4). E ciò che milita pure a favore di questo sentimento si è che gli abitanti d' Ascalona, interamente consacrati al culto di Derceto, come si è dimostrato, avevano un sommo rispetto verso i colombi, riguardandoli come uccelli sacrosanti, che niuno ardiva uccidere nè mangiare, per timor di mangiare i suoi dèi:

*Quid referam ut volitet crebras intacta per urbes,
Alba palestino sancta columba Syro,*

dice Tibullo. Attesta Filone⁽⁵⁾ d' aver veduto in Ascalona un numero infinito di simili uccelli nutriti e custoditi con una particolarissima venerazione.

ASTAROTH.

Culto d' Astaroth. Qual fosse questa divinità.

Astaroth era pure una delle divinità de' Filistei, i quali depositarono nel tempio di questa dea l' armi di Saule⁽⁶⁾.

(1) *Metam.* l. iv. fab. 3. — (2) *De Dea Syr.* — (3) *Strab.* l. xvi. *Ἰσὶν πόλιν καλοῦσι ἐν ἣ τιμῶσι τὴν Συρίαν θεὸν τὴν Ἀτρογάτην.* — (4) *Hist. Nat.* l. v. c. 23. — (5) *Apud Euseb., Preparat. Evang.* — (6) *1. Reg.* xxxi. 10.

Ma non si sa in qual città ella fosse adorata, se pur non era in Ascalona, ove Venere Celeste aveva un tempio famoso, che Erodoto diceva⁽¹⁾ essere il più antico che fosse noto tra quelli ch' erano dedicati a questa dea. Quei di Cipro e di Citera, consacrati alla medesima divinità, erano debitori della loro origine a quello d' Ascalona. Ma chi era mai codesta dea Astaroth? Noi crediamo esser la stessa che Derceto, Atergata, Venere Celeste; in una parola, la stessa che Dagone, Diana, Athara o la dea de' Boschi della quale vien sì spesso parlato nella Scrittura⁽²⁾. Noi ci siamo spiegati più diffusamente sopra Astaroth nella *Dissert. intorno alle divinità fenicie*⁽³⁾, e ci contenteremo di recar qui due o tre prove del nostro sentimento. Ragionando Strabone del cangiamento avvenuto nei nomi barbari, osserva che d' *Atergata* se ne fece *Athara*, ed esser questa la medesima che Ctesia chiama *Derceto*⁽⁴⁾. Artemidoro⁽⁵⁾ attesta che i popoli della Siria mangiavano del pesce, eccetto un picciol numero di essi, che adoravano la dea Astarte. Si vede che questo scrittore considera Astarte e Derceto come una sola dea, attribuendo agli adoratori d' Astarte ciò che meramente a quelli di Derceto conviene. Finalmente l' autore del secondo libro de' Maccabei mostra ad evidenza che Astaroth o Astarte è la stessa che Atergata, allorchè parlando d' Astaroth-Carnaim, città di là dal Giordano, ci dice che colà eravi un tempio d' Atergata⁽⁶⁾.

Per qualunque apparenza di vero v' abbia in quanto si è detto fin qui sopra Dagone e Derceto, tutto ciò non toglierebbe le difficoltà, ed anzi sarchhe necessario cangiare interamente sistema, se si ammettesse la testimonianza di Sanconiatone, antico autore fenicio, il quale viveva, per quanto dicesi, avanti l' assedio di Troia. Doveva senza dubbio questo scrittore (se pure ha esistito) essere infor-

(1) *Herod.* l. i. c. 105: Σχῆθαι ἐνύλησεν τῆς Οὐρανίης Ἀφροδίτης τὸ ἱερὸν ἔστι δὲ τοῦτο τὸ ἱερὸν, ὡς ἐγὼ πυνθανόμενος εὐρίσκω, πάντων ἀρχαιότατον ἱερὸν ὅσα ταύτης τῆς θεοῦ. — (2) 4. *Reg.* xxi. 7: « *Poisit quoque idolum Luci* (Hebr.: לִטְשָׁן, *Ascera*) ». Ed altrove. — (3) Vedi la pag. 542 di questo vol. — (4) Ἀτεργατὴν τὴν Ἀθάραν ἐκάλεισαν· Διοκριτὸν δὲ αὐτὴν Κτησίαν καλεῖ (Lib. xvi *prope finem*). — (5) *Oeneirocrit.* l. i. c. 9: Ἰχθύας πάντας ἐσθίουσι, πλὴν Συρων τίνων τῶν τῶν Ἀστάρτην σέβομένων. — (6) 2. *Mach.* xii. 26: « *Judas autem egressus est ad Carnion, etc.* ». Ved. la nota (3) della pag. 547 di questo volume.

mato della sua religione e di quella del suo paese assai meglio di Luciano, di Diodoro e d'altri greci e latini scrittori, a lui sì posteriori, e che comparirono in un tempo in cui i Greci avevano già confusa tutta la religione degli Orientali col miscuglio delle greche loro divinità. Sanconiatone⁽¹⁾ adunque dice che il Cielo ebbe più figli, e tra gli altri Dagone, il cui nome deriva dal fenicio *dagan* « il frumento », il quale avendo inventato l'aratro e l'uso del grano, fu denominato Giove Agricoltore, o Giove all'aratro. Saturno diede per moglie a Dagone una donna del Cielo, da lui presa nella guerra che fece contra il Cielo. Ecco quel che c'insegna il citato scrittore, con che distrugge affatto ciò che abbiamo detto finora. Bochart⁽²⁾ sembra persuaso del racconto di Sanconiatone; e considera quanto ci viene detto della forma di Dagone come tante favole dei rabbini.

Ma è agevole mandare a terra il sentimento di Sanconiatone in due modi: il primo, con attaccare la verità del suo racconto; e il secondo, negandogli che Dagon proceda dal fenicio *dagan*, frumento. Il libro di Sanconiatone è un romanzo, composto forse da Porfirio, nemico dei Cristiani, ad effetto d'opporlo ai libri santi, e a fine di mostrare che la storia e la teologia degli Ebrei erano state tratte da quelle dei Fenici. Niuno antico avanti Eusebio ebbe notizia di questo scrittore, e verno dopo di lui non l'ha veduto nè letto. Sembra ancora che Eusebio non abbia mai veduta l'opera intera del preteso Sanconiatone, sapendone solamente quel tanto che trovato ne aveva in Porfirio, il quale, per timore d'avere una mentita, si limitò a comporne qualche frammento, che poi citò; ma si è scoperto da se stesso in più luoghi, perocchè la sua narrazione è piena d'assurdi, d'errori e di favole, e la maggior parte degli eruditi dei nostri giorni hanno mutato parere intorno alla stima che per l'addietro erasi fatta di lui. L'etimologia di Dagon, derivato da *dagan*, non sarebbe da dispregiarsi se fosse fondata sulla storia, o sopra qualche buona autorità. Ma chi era mai questo Giove Agricoltore? in qual luogo è stato egli adorato? si conoscono forse i suoi tempj o i suoi adoratori? L'impostore

(1) *Apud Euseb., Prep. Evang.*, l. 1. cap. ult., citato alla nota (1), pag. 550 di questo volume. — (2) *De Animal. sacr.*, part. 1. l. 1. c. 6.

che ha composto il falso Saneoniatone teneva sotto gli occhi i libri sacri degli Ebrei, da' quali prendeva i nomi proprii, e traducendoli letteralmente, componeva poacia con essi le sue genealogie e le sue favole: fantasticando, per esempio, che שדד fosse il dio delle campagne, perchè in fatti שדד significa i campi; ma gli Ebrei, che l'intendevano molto meglio, lo spiegavano del Dio che basta a se stesso. Noi esaminammo con maggior esattezza tutta la pretesa fenicia teologia esposta da Saneoniatone, nella suddetta *Dissertazione sopra le divinità dei Fenicii*, ec.

BEEL-ZEBUB.

Beel-Zebub, בעל זבוב, vale a dire il Dio-Mosea, ovvero il dio della Mosea, era adorato dai Filistei, avendo un tempio considerabile in Accaron, ove si pretendeva che rendesse gli oracoli. Ocozia, re d'Israele, essendo caduto dal terrazzo di sua casa nella sala ove mangiava⁽¹⁾, ed essendosi gravemente ferito, spedì a consultare Beel-Zebub, dio d'Accaron, per sapere se sarebbe guarito della sua ferita. Ma Elia ebbe ordine dal Signore di portarsi all'incontro de' suoi inviati, e di dir loro: « E che! non vi è forse Dio in Israele, che andate in tal guisa a consultare Beel-Zebub, dio d'Accaron? Per la qual cosa, ecco ciò che dice il Signore: Tu non ti alzerai dal letto ove stai coricato ». Nel Nuovo Testamento vien Beel-Zebub chiamato sovente principe de' demonii. « Egli scaccia i demonii in nome di Beel-Zebub, principe dei demonii⁽²⁾ », dicevano i Farisei. Altri dicevano che Gesù Cristo era posseduto da Beel-Zebub: *Dicebant quoniam Beel-Zebub habet, et quia in principe demoniorum eiecit demonia*⁽³⁾.

Ma sotto quale idea e qual forma adoravano i Filistei Beel-Zebub? I sentimenti sono assai divisi su questo punto, e vi notiamo tre differenti opinioni. La prima vuole che Beel-Zebub sia un nome di vilipendio, e che la vera denominazione di questa divinità tra i Filistei fosse Beel-Seiamin, il Dio-del-Cielo. Pretende la seconda che Beel-Zebub fosse una divinità particolare di quei popoli, che l'invocavano contro le mosche, in quella guisa che appo i

Culto di Beel-Zebub. Sotto quale idea e sotto qual forma fosse adorato questo dio. Tre opinioni in proposito.

(1) 4. Reg. 1. 2 et seqq.: « Ceciditque Ochozias per cancellos cornaculi sui (Hebr. in cornaculo suo), et egrotavit, etc. ». — (2) Matth. XII. 24; Luc. XI. 15. — (3) Marc. III. 22.

Prima opi-
nione.

Greci adoravasi Ercole il caeciator delle mosche. La terza in fine si è che i Filistei adorassero veramente le mosche, e rendessero onori divini alla figura di quest' insetto. Vediamo ora i principali fondamenti di questi diversi pareri.

Il costume che avevan gli Ebrei d'alterare i nomi delle divinità forestiere osservasi in varii luoghi dei libri santi⁽¹⁾. Avevano tanto orrore o disprezzo per gli dèi del gentilesimo, che temevano sino a nominarli, ovvero sdegnavano di parlarne e d'esprimerli col proprio lor nome. La città di *Beth-El* o *Bethel*, che significa Casa del Signore, è di frequente nomata *Beth-Aven*⁽²⁾, o Casa d'Iniquità, di Vanità, del Nulla, dachè Geroboamo figlio di Nabat vi ebbe collocato uno dei vitelli d'oro che fece fare. Il monte Oliveto fu chiamato la montagna di Perdizione⁽³⁾ o dello Scandalo, dappoi che vi furono fabbricati de' tempj agli idoli. Amos⁽⁴⁾ dà alla valle ove è situata Eliopoli, nella Cclesiria, il nome di Valle della Iniquità, atteso il tempio del sole (o di Baal) ch' eravi stato eretto. *Is-baal* e *Miphibaal*, figli di Saule, sono detti nella Scrittura *Is-boseth* e *Miph-iboseth*, l' Uomo della Confusione, e della Bocea della Confusione, a fine d' evitare la pronunzia del nome di Baal. Dice il Signore in Osea⁽⁵⁾ che toglierà dalla bocca del suo popolo i nomi di Baal, che non se ne farà mai più menzione, e che la sposa medesima se ne asterrà parlando di suo marito: ella non dirà più בעלי, *Bahali*, cioè Mio signore; ma, אישי, *Isci*, Mio uomo, Mio sposo. Non è in niuna guisa incredibile che gli Ebrei, per evitare di profferir *Beel-Scamin*, il Signore del cielo, dicessero il Dio Mosca, *Beel-Zebub*, o pure *Beel-Zebul*, il Dio della Immondizia: imperocchè in questo modo leggesi nella maggior parte dei greci esemplari e negl' interpreti antichi del Nuovo Testamento.

Ma pure, per qual ragione dare a *Baal-Scamin* il nome di *Beel-Zebub*? Egli è, diceasi, perchè le mosche si attaccavano alla statua di quella divinità aspersa col

(1) Per un effetto della loro avversione al cristianesimo gli Ebrei travestiscono il nome del Vangelo in *Haven-ghilion*, עֵין גִּלְיוֹן, ciò che significa l'iniquità del volume. Ved. Talmud, trattato *Scabbat*, fol. 116 recto, ed il *Lexicon Talmudicum* di Buxtorff, art. עֵין גִּלְיוֹן. — (2) 1. Reg. xiii. 5; xiv. 23; Osee iv. 15; v. 8; x. 5. — (3) 4. Reg. xxiii. 15: « Montis Offensionis (Hebr.: *Perditionis*, מְסִדָּה) ». — (4) Amos i. 5: « De campo Idoli » (Hebr.: מְסִדָּה אֵין, « De valle Iniquitatis »). — (5) Osee ii. 16.

sangue delle vittime, e perchè il suo tempio era continuamente pieno di quegli insetti, tirati colà dall'odore delle carni e del sangue delle ostie scannate; dove all'opposto il tempio di Salomone erane, dicono i rabbini, talmente libero che in esso mai neppur una se ne vedeva. Ma frivolisime sono tutte queste ragioni, e il fatto che ei viene citato del tempio di Gerusalemme è del tutto apocrifo. Pare, dal passo da noi allegato del quarto libro dei Re, che, senza derisione e da senno, questo dio si chiamasse *Beel-Zebub*. Ocozia, inviando la sua gente in Accaron per consultare quella divinità, l'avrebbe egli chiamata con un nome di seherno?

La seconda opinione, che fa di *Beel-Zebub* un cacciatore di mosche, è pur deholissima di prove, avendo solo certe remote relazioni che in sostanza nulla decidono. Diceasi che gli Elei sacrificavano a Giove cacciatore di mosche. I Romani onoravano Ercole con questa medesima qualità⁽¹⁾. Racconta Plinio che nella cerimonia dei giuochi olimpici si sacrificava un toro al dio cacciatore di mosche, e che appena terminato il sacrificio, quegli insetti si ritiravano a gran sciami fuori di quei contorni⁽²⁾. Si attribuisce l'origine di tal sacrificio ad Ercole, il quale, essendo in Olimpia e immolando a Giove, si trovò inquietato dalle mosche, ed offerì il suo sacrificio a Giove sotto l'invocazione di cacciatore delle mosche, e quegli insetti importuni subito si ritirarono di là dal fiume Alfeo. Parla Pausania⁽³⁾ di simili sacrificii che si facevano nell'Areadia. Nel tempio d'Apollo in Azzio, per liberarsi dalla moltitudine di quegli animaletti, sacrificavasi loro un bue, lasciandone in loro balia il sangue; il che fatto essi se ne partivano come soddisfatti da tal sacrificio⁽⁴⁾. Si invocava parimente Ercole contro le zanzare, avendone egli conservato il nome di *Conopion*, perciocchè in greco *konops* (Κώνωψ, -ωνος,) significa zanzara.

I popoli della Cirenaica invocavano, per quanto dicesi, il dio Achor contro le mosche⁽⁵⁾, perciocchè questi in-

Seconda opinione.

(1) *Clement. Alexandr., Protrept. Απομύησις διὰ θύοναι ἡλείου. Ρωμαίοι δὲ ἀπομύησις Ἡρακλεί.* — (2) « *Olympicæ sacro certamine, undecurum, immolato tauro deo quem Myodem vocant, extra territorium abire* » (*Lib. xxix. c. 6*). — (3) *Pausan., l. viii.* — (4) *Clem. Alex., Protrept. Ved. Rhodigin., Alex. ab Alex.; Dalechamp, sul lib. xxix di Plinio, cap. ult.* — (5) *Plin. l. x. c. 27: « Cyrenæici Achorem deum*

setti ragionavano talvolta la peste nel lor paese; e non è fuori di probabilità che questo sia lo stesso dio nominato dalla Scrittura Beel-Zebub. Ma siccome non ci vien detto niente altro del dio Achor o Accaron, non ci è permesso di dar giudizio sovra una cosa non conosciuta. D'altronde il testo di Plinio, negli antichi manoscritti, non parla nè d'Achor nè della Cirenaica. Diremo dunque semplicemente non esservi nessuna verisimiglianza che la sola virtù che attribuivasi a questa divinità di scacciare le mosche fosse una ragione per farle dare il nome di Beel-Zebub, perocchè la medesima qualità attribuita a Giove e ad Ercole meritò loro solamente il nome di Cacciatori di mosche: così non chiamavasi punto il dio Topo o il dio Serpente quello che invocavasi contro queste due specie d'animali. Infine non si ha prova alcuna che Beel-Zebub sia stato un cacciatore di mosche, non dandocene alcuna notizia l'istoria sacra nè la profana. Sappiamo soltanto ch'eravi un oracolo in Accaron, e che consultavasi Beel-Zebub per saper l'avvenire. Ocozia non mandò i suoi inviati per domandargli la guarigione, ma semplicemente se fosse per sanare di sua caduta.

Terza opinione.

La terza opinione è quella che fa di Beel-Zebub una mosca a cui rendevansi gli onori divini in Accaron, ovvero una figura umana con una mosca in capo, o sopra la mano, oppure vicino a lei: imperocchè per l'addietro i Gentili, e particolarmente gli Egizii, adoravano o animali veri, come il toro, il montone, il becco, il coccodrillo; ovvero figure di siffatti animali, rappresentati in oro, in argento, in rame, o in legno: contentandosi altresì spesse fiate di appropriare alle loro divinità una qualche parte degli animali che ad esse erano consecrati, per cagione d'esempio, a Iside la testa d'una gatta, ad Anubis quella di un cane, a Derceto la coda di un pesce, ad Amnone le corna del montone; e così degli altri. In ultimo frequentemente ponevasi loro sopra la testa o in mano un animale, che era il geroglifico della lor proprietà, come, per esempio, un pesce, uno sparviere, un cervo. Può darsi un'occhiata alle medaglie egizie e alla tavola d'Iside. Osservavasi delle api scolpite sopra un'antica statua

invocant, muscarum multitudinem pestilentiam afferente; quae protinus intereunt postquam litatum est illi deo v. Saumas., Plin. Exercit. pag. 10, lù.: « Invocant Elei Myagorem deum, muscar. multitud., etc. v.

di Diana di Efeso che si conserva in Roma nel palazzo Farnesc⁽¹⁾.

La mosea non meritava certo gli onori divini più del gatto, del lupo, del coccodrillo, del serpente, dell' ibide, delle formiche, dei topi⁽²⁾, della febbre, della tempesta, delle cipolle, dei porri, ai quali il cieco paganesimo ha offerto gl' incensi. L' autore del libro della Sapienza⁽³⁾, dopo aver detto che Dio mandò contro gli Amorrei e i Chananei le vespe per iscacciarli a poco a poco dal lor paese, soggiugne, nel medesimo luogo⁽⁴⁾, che Iddio castigolli con le stesse cose a cui rendevano onori divini. Essi adunque adoravano vere mosche, o almeno figure di mosche. Già qui sopra si accennò l' istoria, riferita da Diodoro⁽⁵⁾, circa la gratitudine usata da Giove verso le mosche, che gli somministrarono il mele pel suo nutrimento sul monte Ida; il quale diè loro un color di rame dorato; ed erano perniciosissime le lor punture. La razza di tali mosche, al dir d' Eliano⁽⁶⁾, stette per lungo tempo sopra quella montagna, e probabilmente ei parla delle cantaridi. La descrizione che Diodoro ed Eliano ce ne fanno, ad esse perfettamente si addice, avendo un colore simile all' oro, e velenosissimo il morso; ma la maggior parte l' intendono delle pecchie. Giove fece loro eziandio un altro dono molto più degno della sua liberalità, e fu che potessero divenir madri senza aver commercio col maschio⁽⁷⁾. Dice Virgilio che osservando certuni il bel- l' ordine della loro repubblica, attribuirono alle medesime un' anima, l' intendimento e una porzione di divinità:

*His quidam signis, atque hæc exempla scenti,
Esse apibus partem divinæ mentis et haustus
Ætherios dixere* (8).

Erano considerate come simbolo della immortalità, in quanto che rinascono da loro medesime, non avendo bisogno per rigenerarsi dell' assembramento dei sessi.

*Illum adeo placuisse apibus mirabere morem,
Quod nec concubitu indulgent, etc.
Fœrum ipsæ e foliis natos, et suavis herbis,
Ore legunt* (9).

(1) Ved. le *Antichità dei Greci* di Grevio e di Gronovio, t. vii. p. 382-383. — (2) *Clement. Alex., Protrepticon*. — (3) *Sap.* xii. 8. — (4) *Ibid.* xii. 10. — (5) *Diodor.* l. v. Ved. più sopra, pag. 659. — (6) *Ælian. Hist. Anim.* l. xvii. cap. 35. — (7) *Servius in Virg. Georg. lib. iv. Ut haberent liberos sine ullo concubitu*. — (8) *Georgic.* iv. v. 219 et seqq. — (9) *Ibid.* v. 197 et seqq.

Didimo⁽¹⁾, citato da Lattanzio, dice che Melisseo, re di Creta, ebbe due figlie, una chiamata Amaltea, l'altra Melissa, le quali somministrarono, la prima il latte, la seconda il mele a Giove allorch' egli era bambino. La favola adornò quest' istoria dicendo che Amaltea era una capra che avea porte le sue poppe al pargoletto Giove, e Melissa, delle api che gli riempirono la boeca del loro mele. La prima ottenne in premio un culto divino; e perchè la seconda non avrà ella goduto il medesimo onore?

Lo scarafaggio, che pure può annoverarsi tra le mosche, era un dio dagli Egizii adorato⁽²⁾. Appiano il gramatico, per iscusare la sua nazione del culto che rendeva a un animale cotanto vile e dispregevole, pretendeva che quell' animaletto imitasse le opere del sole, rigenerando se medesimo in una pallottola di stercio di bue, che va formando nell' aggirarsi, e che di poi nasconde sotterra, fino a tanto che il seme che v'è rinchiuso s'annini, e produca un ente simile a lui. I soldati egiziani avevano tanta venerazione verso quell' insetto, che il portavano scolpito nei loro anelli⁽³⁾; e nelle tavole d'Iside osservasi bene spesso il detto animale ed altre mosche di diverse specie, stantechè gli Egizii ne adoravano di più sorta. È dunque probabilissimo che i Filistei adorassero una mosca⁽⁴⁾ simile a quella. I Settanta credettero ch'eglino rendessero veramente il loro culto a tale insetto. Essi tradussero la parola *Beel-Zebub* per *Baal-Myia*, vale a dire *Baal-Mosca*, ovvero il Dio-Mosca. I Padri greci seguirono in ciò i Settanta⁽⁵⁾. Un letterato⁽⁶⁾ osservò la mosca in una antea moneta dei Fenicii; e Filastrio⁽⁷⁾ insinua che il culto di siffatto animale erasi conservato in Accaron anche dopo il cristianesimo, mentre parla d'una eresia di Giudei che in Accaron ado-

(1) *Didymus apud Laet. lib. 1 de falsa Relig. c. 22.* — (2) *Plin. lib. xxx. cap. 11: "Propter hoc Egypti magna pars scarabaeos inter numina colit, etc."* Vide et *Plutarch. Symposiac. l. iv. c. 5*, et *Pierii Hieroglyphica, l. viii. c. 14.* Vide et *Enseb. Praepar. l. iii. c. 2.* — (3) *Aelian. Hist. Animal. l. xix. c. 15: Αἰγυπτίων δὲ οἱ μάχιμοι ἐπὶ τῶν δακτυλίων, ἔχον ἐντεγλυμμένον κάβαρον.* — (4) *4. Reg. i. 2. Sept: Δεῦτε καὶ ἐπιζητήσατε ἐν τῷ Βάαλ-μύαν Σιὸν Ἀκκαρῶν, etc.* — (5) *Greg. Nazianz., Orat. 2 contr. Julian. Theodoret. qu. 5 in 4 Reg. Procop. Gazarius.* — (6) *Joan. Ernest. Gerard Anaclet. ad Matth. xii. 24.* — (7) *Philast., Haeres. xiii.*

ravano la mosca. Furono trovate mosche d'oro nel sepolcro di Childerico a Tournai; ed eran quelle probabilmente le sue deità, essendo egli Gentile.

Nell'Evangelo si parla di Beel-Zebub come del *principe de' demonii*(1): il che potrebbe far credere che altri non fosse se non Giove, considerato dai Pagani qual re e principe degli altri falsi dèi. Egli dunque può benissimo chiamarsi il signore o il *Baal delle mosche*, per la ragione da noi addotta che diede alle mosche del monte Ida le prerogative d'un colore simile all'oro e d'una fecondità virginale. Potè ancora aver concesso loro il dono della profezia, perciocchè eravi un oracolo in Accaron. Sicchè *Beel-Zebub* altri non era che *Jupiter Idæus* o *Dictæus*, accompagnato dalle sue mosche:

*Curetum sonitus, crepitantiq; ara secuta (apes),
Dictæo cali Regem pavere sub antro*(2).

Se i Pagani ebbero tanta venerazione verso i corvi, le capre e le gazze, che degl'impostori seppero sì bene istruire a fare certi movimenti e rendere alcune risposte ch'erano prese per oracoli(3), per qual ragione non si sarà fatto l'istesso onore alle mosche consacrate a Giove?

MARNA.

La Scrittura non fa punto parola di *Marna*; ma san Girolamo e gli autori profani c'informano che questa divinità s'adorava in Gaza, città dei Filistei. Si trovano ancora alcune medaglie in cui Gaza è soprannominata *Marna*(4). Parla s. Girolamo del suo tempio: *Marnas Gazæ luget inclutus, et eversionem templi jugiter pertimescit*(5). Leggesi nella Vita di sant' Ilarione(6) che si celebravano in Gaza giuochi e corse di cocchi in onore di quella divinità. Stefano il geografo(7) giudica che *Marna* significhi il Giove cretese. *Maran* in siriano, che è il linguaggio che parlossi comunemente nella Palestina dopo la schiavitù di Babilonia, o per lo meno dopo i Maccabei, si-

Culto di Marna. Qual era questa divinità.

(1) *Matth.* xii. 24; *Marc.* iii. 22; *Luc.* xi. 15. — (2) *Georg. lib.* iv. v. 151 et seqq. — (3) *Clem. Alex., Admon. ad gentes.* — (4) *Apud Spanheim, pag.* 869. ΓΑΖΑΜΑΡΝΑ ΔΗΡ. — (5) *Hieron. ep.* 57 al. 7 ad *Laetam.* — (6) *Hieron. Vita Ilarion.* — (7) *Stephan. in Gaza:* Ἐνθεν καὶ τὸ τοῦ Κορηταίου Διὸς παρ' αὐτοῖς εἶναι, ὃ καὶ καθ' ἡμᾶς ἐκκληῖον Μαρνᾶν.

gnifica *Signore*: denominazione che molto bene a Giove si addice. Ma potrebbesi con altrettanta ragione applicarla al sole, ovvero ad Apollo, che era la gran divinità di tutto l'Oriente. Ci ragguaglia Giuseppe⁽¹⁾ che in Gaza eravi un tempio d'Apollo, ove ordinariamente il scuato di quella città s'adunava. Il nome di *Maran* o *Marna* era notissimo in Creta, chiamandosi colà le donne *Marnæ*, come chi dicesse, madama, o signora. Si trovano diverse vestigie di questo nome nell'isola di Creta: per esempio, *Marathusa*, città celebre di quel paese, *Marathis*, ec.

BERITH, OVVERO BAAL-BERITH.

Culto di Baal-Berith. Qual era questa divinità.

Non si ha notizia di questa divinità che nel libro dei Giudici, in cui sta scritto che dopo la morte di Gedeone⁽²⁾ gl'Israeliti, abbandonato il Signore, si diedero all'idolatria di Baal, e costituirono Baal-Berith per loro dio. Eravi in Sichem un tempio di questa divinità, e i Sichemiti vi tenevano dell'argento in deposito, che poi donarono ad Abimelech figlio di Gedeone⁽³⁾. Fu in quel medesimo tempio che si ritirarono dopo che si furono disgustati con Abimelech⁽⁴⁾.

Baal-Berith significa il dio dell'alleanza. Avevano i Pagani varie divinità che presiedevano alle alleanze; e sembra che stesse nell'arbitrio di quelli che facevano alleanza lo scegliere a testimonio delle reciproche loro promesse quel dio che più loro piaceva. Ordinariamente però sceglievansi Giove, che è talvolta chiamato *Giove del giuramento*⁽⁵⁾ così appo i Greci come presso i Romani. Vedevansi nella città d'Olimpo un Giove soprannominato *al giuramento*⁽⁶⁾, che teneva fra le due mani la folgore come se fosse in atto di scagliarla contro quelli che violata avessero la data fede. I Romani giuravano pur anche talvolta per *Giove alla pietra*⁽⁷⁾, forse a cagione della pietra sulla quale s'im-

(1) Joseph, *Antiqq.* l. XIII. 21. — (2) Judic. VIII. 33: « *Aversi sunt filii Israel, et fornicati sunt cum Baalim, percusseruntque cum Baal fedus, ut esset eis in deum* (Hebr.: *Et posuerunt sibi Baal-Berith in deum*) ». — (3) Judic. IX. 4: « *Dederuntque illi septuaginta pondo argenti de feno Baal-Berith* ». — (4) Ibid. v. 46: « *Ingressi sunt finem dei sui Berith* ». — (5) Ζεύς ὀρκιος, *Dius Fidius*, *Pistius Jupiter*. Dionys. Halicarn. l. IV. Laert. in Pythagora. — (6) Vide Pausan. in Eliac. — (7) Apul. in lib. de Deo Socrat.

molava la vittima che offerivasi nella cerimonia dell' alleanza (1).

Ma noi cerchiamo una divinità chiamata *Berith* fra gli Orientali. Filone di Babilò c' insegna (2) ch' *Elione* e *Beruth* sono due divinità dei Fenicii. Il primo nome dinota l' *Altissimo*, e si dà talvolta al vero Dio nella Scrittura. Il secondo è assai consimile a quello di *Berith*, che significa l' *alleanza*; ed egli è forse da questa divinità che la città di Berite in Fenicia ha tratto la sua denominazione. Parla Strabone di un tempio di *Bari* in Armenia (3); Plinio fa menzione del dio e del tempio *Briaso* o *Bricium* (4) in Bitinia, appiè del quale passa il fiume *Olachas*, le cui acque, dicesi, abbruciano gli spergieri come farebbero le fiamme. Tutti questi nonni si accostano molto a *Berith* o *Beris*, confondendo spesse volte gli Orientali le lettere *i* ed *s*. Crede Bochart (5) che *Berith* sia la dea chiamata *Beroe* da Nonno (6), la quale, al dir di questo poeta, era figlia di Venere e d' Adone, ovvero, secondo altri, di Tetide e dell' Oceano. Dice questo autore aver essa dato il nome a Berite, dov' era adorata.

Ma ecco qualche altra osservazione che tende a dimostrare che *Berith* è un dio venuto dai Filistei, o da Cretesi, ed esser la medesima divinità che Derceto, ovvero Dagon. Diodoro di Sicilia (7) ci dà contezza che i Cretesi rendevano religioso culto alla dea *Britomartis*, figlia di Giove e di Carzia, che fu soprannominata *Dic-tynna*, attesa la invenzione da lei fatta, per quanto dicesi, delle reti da caccia, o perchè, essendo perseguitata da Nettuno, che voleva rapirle l' onore, ella gittossi in mare e si salvò entro le reti di certi pescatori. Noi stimiamo d' aver dato a divedere che la vera etimologia di *Dic-tynna* deriva dall' ebreo *dag-thannim*, gran pesce; e che *Britomartis* procede senza dubbio da *berith* e *marath*, dea dell' alleanza. L' autore da noi sopracitato, e Solino, dicono che questa dea è la stessa che Diana; il che è probabilissimo, perocchè

(1) *Vide Bonfr. hic, et Servium in Æneid. viii. Jovis ante aram... cursa jangebant fœdera porca.* — (2) *Philo Bibl. Κατὰ τούτους ἔνεται τις Ἑλιὸν καλοῦμενος, καὶ Σηλὶν λεγομένη Βηροῦ.* — (3) *Strab. l. xii.* — (4) *Plin. lib. xxxi. c. i.* — (5) *Bochart, Chanaan, lib. ii. c. 17.* — (6) *Nonn. Dionysiæ. 41. 42.* — (7) *Diodor. Sicul. l. v. Βοιτόμορτιν οἱ, τὴν προσκαγορευομένην, Δίκτυναν, μυθολογοῦσι γενέσθαι μὲν ἐν Κρήνῃ τῆς Κρήτης ἐκ Δίος καὶ Κάρμας.*

Dictinna, Derceto e Atergata altro non sono se non la luna adorata dai Greci sotto il nome di Diana. Parla Macrobio⁽¹⁾ del dio Bacco, o Libero, soprannominato *Brissæus*, il quale indubitatamente è il sole, il cui nome è altresì derivato da *Berith* o *Beris*, secondo la pronunzia ealdea. Sicchè la divinità *Berith* eletta dai Siehemiti, e a cui avevan essi eretto un tempio, era verisimilmente tratta dai Filistei, e procedeva originalmente da Creta, non meno che le altre divinità di quei popoli.

(1) *Macrobi., Saturn. l. 1. c. 18.*



DISSERTAZIONE

SULLA

APPARIZIONE DI SAMUELE

A SAULE (*)

Si videro dal primi secoli della Chiesa dividersi i sentimenti sull'argomento che qui noi trattar dobbiamo. I più gran Dottori e i Padri più illuminati non seppero essere d'accordo intorno a questo fatto; e la Chiesa tollera anche in oggi, con prudentissima discretezza, intorno a questo punto una diversità di opinioni, in quanto ch'esse punto non offendono la carità, nè la fede, nè i costumi. Vogliono alcuni che l'apparizione di Samuele a Saule fosse una finzione della pitonessa, che volle ingannare quel principe persuadendogli ch'ella vedeva Samuele, benchè in fatto niente vedesse; sostengono altri che Samuele apparì veramente a Saule.

Opinioni diverse dei Padri e dei rabbini sull'apparizione di Samuele.

I difensori di questa opinione sono tuttora fra loro divisi: imperocchè la maggior parte sostengono che la di lui apparizione non seguì nè per effetto di magia nè per forza di evocazione, ma bensì per mera permissione di Dio, che senza aver riguardo alla volontà della maga nè alle operazioni del demonio, permise, sdegnato, che Saule prima di morire sapesse dalla bocca del profeta le estreme miserie alle quali erasi soggetto mediante la sua disobbedienza. Certi altri non temettero di mettere in campo che essendo allora le anime de' santi, siccome quelle dei malvagi, in poter de' demonii, perchè non anebe liberate da Gesù Cristo colla sua morte, il principe delle tenebre potè valersi della sua podestà in questa occasione, e far comparire Samuele a Saule per mezzo degli incanti e delle evocazioni della pitonessa.

(*) La sostanza di questa dissertazione è del p. Calmet.

Una terza opinione su questo soggetto è che fosse il demonio quegli che apparve, e che ingannò sì la maga che Saule. Finalmente non manca chi vuole non essere stato nè Samuele nè il demonio, ma una fantasima, o una figura di Samuele, che Iddio fe comparire col ministero degli Angioli, ovvero per la sua immediata potenza.

I rabbini non sono meno divisi intorno a quest'apparizione che i Padri della Chiesa. Il rabbino Samuele Hhoplmi sostiene che quanto vien raccontato dell'apparizione di Samuele non è che un inganno e una tristizia della pitonessa. Ella sapeva che Dio aveva già riprovato Saule e che Davide era stato unto da Samuele re d'Israele; ella finse di non conoscer Saule; giudicò altresì dalle circostanze ch'egli avrebbe perduta la battaglia: e snbornò un uomo, che le diede da un luogo segreto quelle risposte che Saule credette che venissero dalla bocca medesima del profeta. Rabbi Saadia Gaon e il rabbino Hhai insegnano che era impossibile che la pitonessa facesse comparir Samuele, a meno che Iddio non avesse antecedentemente risuscitato. Or non v'è niuna verisimiglianza, soggiungono, che Iddio lo abbia voluto risuscitare per scoprire a Saule ciò che ad esso doveva intervenire, quando che negava di rispondergli allorchè interrogavalo per via dell'Urim e del Thummim, ch'erano i mezzi legittimi dal Signore tra il suo popolo stabiliti. Rabbi Levi-Ben-Gerson vuole che il tutto seguisse nella immaginazione di Saule: questo principe, colpito dalla minaccia fattagli da Samuele che Dio avrebbergli tolto il regno, s'immaginò vivamente che il profeta eragli apparso, e gli diceva quello che noi leggiamo nella storia della pitonessa, benchè niente di simile fosse estriusecamente avvenuto. Abarbanello crede che qualche demonio prendesse il corpo di Samuele, con cui apparisse a Saule e gli rivelasse ciò che doveva succedere, per quanto poteva dalle congetture argomentarlo. Menasch-Ben-Israel⁽¹⁾ non ammette veruno degli esposti sentimenti, e si attiene ai principii notati nel libro *Zoar*, il quale porta esservi degli spiriti che hanno sopra le anime de' trapassati sì gran podestà, che ne dispongono come lor piace, e fanno assumere alle medesime quei corpi che vogliono. Coman-

(1) *De Resurrect. mortuor.* l. II. c. 6.

dano loro d'entrare in un cadavere e d'animarlo, ed esse senza resistenza ubbidiscono. Ma ciò bisogna che facciasi dentro l'anno della morte: imperocchè in questo spazio di tempo, secondo i rabbini, l'anima vien non di rado a visitare il corpo che animò, di maniera che non può dirsi ch'ella abbiato allora in tutto e per tutto abbandonato. Gli spiriti de' quali abbiamo parlato possono per tutto quel tempo costringerle a rientrarvi, e a novellamente animarli. La pitonessa dunque, assistita dall'arte magica, comandò ai demonii che obbligassero l'anima di Samuele a ripigliare il suo corpo per manifestarsi a Saule: supponendo costui non essere per anche passato l'anno dalla morte del profeta, laddove, secondo la nostra cronologia, egli era morto due anni prima.

Dopo tanti valenti scrittori che prima di noi hanno trattata questa materia, sarebbe malagevole dir cosa alcuna di nuovo, e oltrepassare le loro cognizioni e ricerche. Noi quindi ci contenteremo di riferire le principali prove di ciascun sentimento, e di corroborare l'opinione che ci sembrerà la più probabile, senza pretendere per questo di condannare quelle contro cui non si è dichiarata la Chiesa.

Tra tutti quelli che hanno insegnato che Samuele venne astretto a comparire dalla forza degli incantesimi della maga, è Origene il più conosciuto ed il più celebre, quantunque non sia il primo che abbia sostenuto tal sentimento: perciocchè prima di lui il martire s. Giustino⁽¹⁾ aveva scritto che tutte le anime dei giusti e dei profeti stavano sotto la podestà del demonio, il quale facevali talvolta apparire mediante i prieghi e gl'inviti dei maghi. Ma il santo martire non aveva proposta siffatta opinione se non di passaggio, nè mai avevala pertinacemente sostenuta; dove all'opposto Origene erasi in diverse occasioni spiegato su questo articolo, avendolo a spada tratta difeso, senza volersene mai ritrattare. Ecco ciò che può inferirsi dalla Dissertazione d'Eustazio d'Autiochia contro di lui, nella quale lo rimprovera di certi sentimenti che

Opinione di quelli che crederanno che Samuele sia comparso per la forza degli incantesimi della maga.

(1) *Justin. Dialog. cum Tryphone.* φαίνεται δὲ ὅτι καὶ πᾶσαι αἱ ψυχαὶ τῶν οὕτως δικαίων, καὶ προφητῶν, ὑπὸ ἐξουσίαν ἐπιπτον τῶν τοιούτων δυνάμεων, ὅποια δὴ καὶ ἐν τῇ ἐγγαστριμύθῳ ἐκείνῃ ἐξ αὐτῶν τῶν πραγμάτων ὁμολογεῖται.

più non si trovano negli scritti che di lui ci sono rimasti. Per esempio, ei cita come d'Origene, che non solo il demonio aveva tratta dall'inferno l'anima di Samuele, ma che avevane altresì fatte uscire le anime di altri profeti (1), benchè nel luogo ove Origene tratta tale quistione dica semplicemente: *Se dunque un sì grand' uomo era sotto terra, e se la maga ne lo trasse, bisogna dire che il demonio esercita il suo potere sopra l'anima di un profeta* (2). Proseguendo poi esso il suo discorso dice, che quando la Scrittura, o lo Spirito Santo che ne è l'autore, attesta che la maga fece uscire dall'inferno l'anima del profeta, non deve formarsi sopra di ciò verun dubbio; e aggiugne che non ha da parer tanto strano che l'anima di Samuele e quelle degli altri profeti sieno state nell'inferno, perocchè si confessa che v'è disceso lo stesso nostro Redentor Gesù Cristo (3).

Anastasio antioceno corrobora gagliardamente l'opinione d'Origene, affermando che *le anime dei santi e dei peccatori erano tra le mani del demonio prima che il Salvatore scendesse all'inferno, e comandasse a quelle anime d'uscirne* (4). E s. Agostino, consultato sulla presente quistione da Sempliciano (5), gli risponde, non esservi maggior ragione da maravigliarsi che il demonio abbia potuto far comparire Samuele alla presenza di Saule, di quello che Satana parlasse al Signore e gli domandasse di tentare e d'affligger Giobbe, e che Gesù Cristo medesimo permettesse al demonio di prenderlo e di portarlo sul pinacolo del tempio. La Scrittura in tutto questo non fa che raccontarci semplicemente i fatti, senza istruirci delle ragioni e del modo. Che se Gesù Cristo, senza patire alcuna diminuzione nè della sua possanza nè della sua maestà, volle lasciarsi tentare dal demonio, se permise ai Giudei di prenderlo, legarlo e crocifiggerlo, perchè

(1) *Apud Eust. Antioch. de Engastrimytho.* Ὁριγίνης εἰπεῖν ὅτι τὸ δαιμόνιον οὐχὶ τὴν τοῦ προφήτου μόνον ἀνήγαγε ψυχὴν, ἀλλὰ, μήτε γε καὶ ἄλλαι συναναβιβήκασι, Ἰσὴν, ψυχὰς προφητῶν ἁγίων. — (2) *Orig. in 1. Reg. cap. 28.* Ἄρα οὖν εἰ ὁ τελικοῦντος ὑπὸ τὴν γῆν, καὶ ἀνήγαγεν αὐτὸν ἡ ἐργαστήριμος, ἰησοῦς ἔχει δαιμόνιον ψυχᾶς προφητικῆς. — (3) *Vide eundem l. xxvii. in Joannem.* — (4) *Anast. Antioch. in Othegō, qu. 12.* Ὑπὸ τὴν χεῖρα τοῦ διαβόλου ὑπῆρχον πάσαι αἱ ψυχὰς τῶν ἁγίων καὶ τῶν ἀμαρτωλῶν, ἵως οὐ κατελθὼν ἐν τῷ αἵνῳ ὁ Χριστός, εἰς τοὺς ἐν δεσμοῖς ἔειλθε. — (5) *August. lib. 11 de Divers. quæst. qu. 4. Vide eundem ad Dulcitium qu. 6, et lib. 11. de Doct. Christ. c. 32.*

non avrà egli potuto, per una segreta disposizione del suo alto sapere e di sua provvidenza, consentire che l'anima del profeta apparisse sopra la terra, in conseguenza dei magici inviti di una maliarda e dell'operazione del diavolo? Vediam pur tuttodi uomini giusti e virtuosi presentarsi davanti a degli empj per ubbidire ai loro comandi, senza scemar per questo e perdere una minima parte del proprio lor merito. *Cui enim anima boni hominis a malis viris evocata si venerit, amittere videatur dignitatem suam? cum et viri plerumque boni vocati ad malos veniant servato atque inconcusso decore virtutis suae?* In un'altra opera⁽¹⁾ riconosce essere stata l'anima del vero Samuele quella che apparve a Saule, come qui appresso vedrassi.

Le principali ragioni di quei che negano essere Samuele comparso, sono, 1.^o che il demonio non avendo podestà veruna sopra le anime dei giusti, egli è impossibile che la pitonessa costringesselo a comparire per mezzo de' suoi incantesimi: di maniera che se pare che la Scrittura favorisca secondo la lettera questo sentimento, dicendo che Samuele apparì, parlò, minacciò Saule, deve spiegarsi che l'ombra, che il fantasma rappresentante Samuele fece tutte queste funzioni. Ben si sa che i sacri scrittori parlano di frequente delle cose giusta la loro apparenza, anzichè secondo quello che sono in se stesse⁽²⁾. Dicesi, a cagione d'esempio, che i maghi di Faraone fecero lo stesso che Mosè, creando come esso serpenti, rane, sangue. Dovrà dirsi per questo che il demonio fece tutte queste cose nella stessa guisa che Mosè? No certo: nè debbono farsi nguali i veri miracoli del dito di Dio coi prestigi de' maghi. I libri santi in simiglianti occasioni parlano in foggia umana.

2.^o È per avventura credibile che Iddio, il quale aveva riprovato Saule, e che non avea voluto rispondergli nè per bocca dei profeti nè per via dei sogni⁽³⁾, inviasse poi Samuele a parlargli? e ciò seguisse nel tempo me-

Opinione di quelli che negano l'apparizione di Samuele, e sostengono che la medesima altro non fu che una finzione della maga, o un travisamento del demonio.

(1) *Liber de cura pro mortuis*, c. 15. — (2) *Fide Eustath. Antioch. de Engastrimytho*, et *Nyssen. Ep. ad Theodos. Episc.* Εὐρίσκομεν ὅτι τὴν ἡρακλεῖαν συνηθείαν πολλοῦ τοῦ θεοῦ ἀντὶ τοῦ ὄντος διεξέωσαν. *Fide Natal. Alex. dissert. xliii. de Samuelis apparit.* — (3) 1. Reg. xxviii. 15.

desimo che offendevano nella più indegna maniera, consultando una maga, quantunque lo stesso Saule avesse proibito nel suo dominio di consultare gl' indovini? Se dunque non fu il Signore che fece apparir Samuele, e se il desuonio non avea poter veruno sopra di lui, che rimane a dire se non che non comparve il profeta, ovvero eh' egli apparì perchè il volle: atteso che finalmente o esso venne contro sua voglia e forzato dagl' incanti della maga, oppure venne liberamente e di suo buon grado, o veramente per ubbidire alla volontà del Signore. Ora, se non può ammettersi niuna di queste alternative, come si è dimostrato, ne viene di conseguenza che Samuele non apparì, e che fu un semplice fantasma formato dall' operazione del demonio.

3.^o Se Samuele fosse venuto per Saule, sarebbesi fatto vedere in anima o in corpo: se in corpo, Saule ed i suoi seguaci l' avrebbero veduto non meno che la pitonessa; se semplicemente in anima, per qual privilegio la maga potè scorgerlo quando nè Saule nè la sua gente punto nol videro? Che veniva egli a fare il profeta, se non voleva manifestarsi a quello pel quale era unicamente comparso? Se Samuele venne in modo invisibile, comparve inutilmente; s' egli era corporale e visibile, Saule dovette vederlo, ravvisarlo ed udirlo molto più presto di quella disgraziata, la quale non aveva parte alcuna alla sua apparizione.

4.^o Trovasi nella narrativa medesima della Scrittura con che persuaderci che fu quella sua finzione per parte della maga, oppure nn' apparizione dello spirito della menzogna. Il sacro scrittore, riferendo il discorso del preteso Samuele, ne dice abbastanza per disvelarci eh' egli punto non era, non conservando il carattere del profeta, e facendogli dire e fare ciò che certamente non avrebbe fatto nè detto se fosse stato egli stesso; imperocchè che cosa mai voglion dire queste parole: *Perchè hai tu turbato il mio riposo facendomi suscitare? Quia inquietasti me, ut suscitarer* (1)? come se il profeta avesse potuto essere inquietato e turbato dalle incantazioni della maga, e come se avesse potuto esser violentato contro sua voglia a uscire del suo riposo. Le iniquità de' viventi, le perverse volontà dei demonii possono forse turbar la quiete e la tranquil-

(1) 1. Reg. XXVIII, 15.

lità dei giusti nell'altra vita? Questa risposta adunque suppone una falsità: cioè che Samuele fosse stato tratto suo malgrado dal seno d'Abramo. Di più, ov'è lo zelo di Samuele ebe lasciarsi adorar da Saule? *Inclinavit se Saul super faciem suam in terra, et adoravit*(¹). Il profeta, invece di riprenderlo per aver consultato i demonii e perchè persisteva nella sua ostinazione, in cambio di esortarlo a ritornare a Dio e mntar vita, l'insulta all'opposto, lo rimprovera, il mette in disperazione, dicendogli averlo Iddio abbandonato, che morirà co' suoi figliuoli, e che l'esercito d'Israele rimarrà sconfitto. È questo forse il carattere dello Spirito di Dio e di Samuele, il quale, al dire della Scrittura(²), non cessava di pianger Saule, anche dopo la sua riprovazione? Finalmente non sarebbe stato un approvare tacitamente la negromanzia, darle credito e metterla in istima, con fare apparire Samuele in grazia delle arti magiche d'una fattucchiera? A nulla giova il dire non essere ciò seguito per virtù de' suoi incantesimi, mentre il popolo crederà sempre quel che apparisce e che fa breccia nei sensi. E dunque probabilissimo non essere stato il vero Samuele che si fece vedere, e che Dio non volle con quest'esempio porre a cimento la fede e la pietà del suo popolo.

Invano i difensori dell'apparizione reale oppongono le predizioni enunciate dal preteso Samuele: quanto egli dice, o è falso o incerto, ovvero noto per altra via. Non vi è cosa che il demonio e la pitonessa medesima non potessero dire e conoscere senza rivelazione alcuna particolare e sovrannaturale. La riprovazione di Saule e la elezione fatta da Dio di Davide erano omai cose pubbliche e a tutto Israele notissime; anzi in parte erano già adempite, e non era difficile di predirne l'intera e perfetta escenzione. Il cattivo stato dell'esercito di Saule, l'abbattimento d'animo delle sue truppe, la disperazione dello stesso Saule, non erano che troppo visibili: Endor era due o tre leghe distante dal campo di Gelboe. Manifestava abbastanza Saule la mala disposizione del suo interno e l'estreme angustie de' suoi affari nel discorso che teneva colla maga. Convien ora stupirsi, stando la cosa in questi termini, ch'ella gli predicesse la perdita della battaglia? Molti ancora vi sono i quali pretendono che gli an-

(1) 1. Reg. xxviii. 14. — (2) Id. xv. 35.

nunziasse il falso quando dissegli eh' egli e i suoi figli sarebbero stati il dì vegnente con Samuele. Si vuole che la battaglia non si desse il giorno seguente; e d'altronde come può dirsi che Saule e i suoi figliuoli sarauno il dimane con Samuele, sapendosi che questo principe morì nell'induramento e impenitente, e perciò non toccògl' altra porzione se non l' inferno e gli eterni supplizii? dove all'incontro godeva Samuele fin d'allora il riposo dei giusti, e che verisimilmente Gionata, figlio di Saule e amico di Davide, entrò a parte di quell' istessa felicità? Ma quando anche tutte queste predizioni fossero vere, potrebbesene forse concludere essere state pronunziate da Samuele (1)? E che? non si sa che l' angelo delle tenebre si trasforma bene spesso in angelo di luce, e che Satana dice talvolta il vero? Non confessa egli Gesù Cristo nell' Evangelio (2)? Non pubblica negli Atti degli Apostoli, che Paolo e Sila sono servitori dell' Altissimo, che annunziano agli uomini la via della salute (3)?

Questa opinione trovasi fortificata dall' autorità di più Padri e da un gran numero di comentatori. Eustazio antiocheno la stabilisco con forza in tutta la sua Dissertazione sul presente argomento contra d' Origene, non riconoscendo in questa storia che illusione per parte della maga. L' autore delle Quistioni agli Ortodossi, sotto il nome di s. Giustino (4), nega altresì che comparisse il vero Samuele; ma crede che il demonio ingannasse la pitonessa e tutti gli astanti, apparendo loro sotto la forma di Samuele, avendo permesso Iddio in queat' occasione che lo spirito menzognero dichiarasse a Saule le terribili verità che leggiamo nella Scrittura. Il santo martire Bioonio (5), Tertulliano (6), s. Basilio Magno (7) e s. Gregorio nisseno (8) hanno gli stessi principii. Quest' ultimo Padre stima che il demonio il qual preso la forma di Samuele avesse seco guidati altri demonii che apparvero in questa congiuntura: il che fece dire alla maga che vedeva degli dîi che venivano dall' inferno: *Deos vidi ascendentes de*

(1) *Vide Aug. l. ii. ad Simplician. qu. 4.* — (2) *Marc. iii. 11. 12, et Luc. iv. 41.* — (3) *Act. xvi. 16. 17.* — (4) *Justin. aut quæpiam alius qu. 52 ad Orthodoxos. Πάντα ὑπὸ τῆς ἐγγιστευμένης γεγυότα κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ δαίμονος τοῦ τὰς ὁψείας φαντάζοντος τῶν ὁρόντων τῶν οὐκ ὄντα Σαρουήλ.* — (5) *Apud Metaphrast.* — (6) *Tertull. lib. de Anima c. 57.* — (7) *Basil. in c. 8 Isai.* — (8) *Epist. ad Theodos. ep.*

terra⁽¹⁾. Parla s. Girolamo di quest' apparizione come di un signento: *Saul per incantationes et artes magicas visus est suscitasse Samuelem* (2). E altrove dice che la pitonessa parlò a Saule mediante il fantasma di Samuele: *In Samuelis phantasmate pythonissa loquitur ad Saulem* (3). È superfluo il riferir qui le parole di s. Cirillo alessandrino (4), dell' autore delle Quistioni sul Vecchio e Nuovo Testamento (5), e di quello del libro *De mirabilibus Scripturæ* (6), che sovente vedesi citato sotto il nome di s. Agostino, e d' un grandissimo numero d' altri (7) che dicono le stesse cose di sopra narrate.

Ma tra quei che non vogliono riconoscere la vera apparizione di Samuele, ve ne sono che hanno scrupolo di accordare al demonio la possanza d' aver formato il fantasma del profeta, e sostengono che fu lo stesso Dio il quale colla sua propria virtù, o pel ministero degli Angioli, presentò agli occhi di Saule la figura di Samuele, che in suo nome gli pronunziò l' estrema sentenza di sua perdizione. Teodoreto (8), che difende questo sentimento, tratta di follia quello che abbiamo poc' anzi esposto, perciocchè obbliga coloro che lo sostengono a dire essere stato il demonio che parlò a Saule per parte di Dio: ciò che a lui sembra contrario alla verità e a quanto sta scritto nei Paralipomeni, in cui leggesi, secondo i Settanta, che *Saule morì nelle sue iniquità, avendo trasgrediti i comandamenti a lui intimati dal Signore; e perchè consultò la pitonessa, e Samuele risposegli; ma perchè non consultò il Signore, il Signore lo fece morire* (9). Il patrizio Leone, prefetto di Carienea, citato da Allazio⁽¹⁰⁾, e alcuni altri, sono del medesimo parere.

Confutazione dell' opinione precedente. L' apparizione fu reale; ma non fu il demonio che apparve nè un fantasma da lui suscitato.

(1) 1. Reg. xxviii. 15. — (2) Hieron. in e. vii. Isai. et in e. xiii. Ezech. Qualis fuit illa, quæ visa est suscitasse animam Samuelis. — (3) In Matth. c. vi. — (4) Cyrill. Alex. l. vi de ador. in spiritu et verit. — (5) Quæst. 26. — (6) Lib. ii. c. 11. — (7) Vide et Method. Patr. adversus Origen. de Pythonissa, Philastrum de Hæres. cap. 26. Synecell. Chronic. Procop. Gazæum. Rupert. l. ii. in l. 1. Reg. cap. 17. alios plures apud Allat. de Engastrimytho, c. xi. Ita et Vat., Grol., Jun. Clericus et alii passim. — (8) Quæst. 65 in 1. Reg. Αὐτός ἐν τῶν ὁλῶν Θεὸς σχηματίζας ὡς ἐβουλόθη τὸ εἶδος τοῦ Σαμουὴλ, ἐξήνεγκε τὴν ἀπόφασιν, οὐ τῆς ἐγγαστριμύθου δράσαι τοῦτο δυνηθείσης, ἀλλὰ τοῦ Θεοῦ. — (9) 1. Par. x. 13 juxta lxx. Καὶ ἀπέθανε Σαουλ ἐν ταῖς ἀνομίαις αὐτοῦ, αἷς ἠνόμησε τῷ Θεῷ κατὰ τὸν λόγον Κυρίου, δι' ὅτι οὐκ ἐβούλετο, ὅτι ἐπαρώτησε Σαουλ ἐν τῷ ἐγγαστριμύθῳ τοῦ ζητῆσαι, καὶ ἀπεκρίνατο αὐτῷ Σαμουὴλ ὁ προφήτης. Καὶ οὐκ ἐξήνεγκε Κύριον καὶ ἀπέκτεινε αὐτόν. — (10) De Engastrimyth. c. 9. Vide et Procop. Gaz. in xxviii. Reg. et Anastas. Antioch.

Sembra invero alquanto disdicevole d'attribuire al demonio ciò che in questa storia la Scrittura appropria a Samuele, senza accennare che quanto ella riferisce abbia per autore il padre della bugia; supponendo sempre all'opposto che fosse il vero Samuele, o almeno l'ombra sua, o qualche cosa a lei somigliante, che parlò in nome e per l'autorità del Signore, che scoprì l'avvenire a Saul e ripreselo della sua pertinacia.

Quanto alle falsità e alle incongruenze che si pretende trovare nel suo ragionamento, è facile di far vedere che ci non disse cosa contraria alla verità nè opposta al vero carattere di Samuele, nè tampoco incompatibile colle circostanze della storia.

Chi parlò a Saule viene accusato di falso per due capi. Il primo, per aver detto: *Dimani il Signore darà il campo d'Israele in preda a' Filistei*; il secondo, per aver detto a Saule: *Domani tu e i tuoi figliuoli sarete con me*. Rispetto al primo, può risponderli che Saule avendo passata una parte della notte in casa della pitonessa, potè agevolmente ritornarsene al suo campo, che non era distante da Endor. I Filistei l'attaccarono il giorno medesimo del suo ritorno, e questo principe, mirando in rotta il suo esercito, si trafisse colla propria sua spada. Tutto questo è possibilissimo.

Quanto poi alla seconda difficoltà, queste parole: *Dimani tu sarai con me*, possono dinotar due cose. La prima: tu sarai dimani con me nello stato dei morti, sarai in un'altra vita; la seconda: Tu sarai meco nel seno di Abramo. Ma siccome quest'ultima proposizione contiene una manifesta empietà, perciocchè sarebbe un annoverare tra i giusti e tra i profeti un peccatore indurato, impenitente e di se stesso omicida, ne segue che convien restringersi al primo senso, il quale è agevole e naturalissimo: *Ut non ad æqualitatem felicitatis, sed ad parem conditionem mortis referatur*, come dice s. Agostino⁽¹⁾.

Aggiungete che l'opinione la quale tiene che la prefata apparizione avvenisse per mezzo del demonio non ha prova alcuna stabile nella Scrittura. Il testo non dice una parola che la favorisca, e non è cosa difficile il togliere gli inconvenienti che si pretendono trovare in questa storia,

(1) *Aug. ad Simplic. l. ii. q. 4.*

senza ricorrere a simile soluzione. Niente ci obbliga a credere che Samuele fosse suscitato dagli incantesimi della maga, e a confessare che il demonio abbia la menoma potestà sopra le anime dei santi. Iddio, per un effetto della sua sapienza e possanza, potè far comparire Samuele in questa congiuntura, senz' aver riguardo alla malizia del diavolo nè agli incanti della pitonessa: in quella guisa appunto che pose nella bocca di Balaam vere profezie, non ostante la di lui mala volontà, e ad onta di Balac che a sè avealo chiamato⁽¹⁾. Così fece pur egli pronnuziare da Caifa una predizione di cui quel sommo pontefice non comprese tampoco il senso⁽²⁾, e che doveva avere un effetto alla sua intenzione affatto contrario. Nel medesimo modo in questa occasione prevenne Iddio l' effetto della magia e degli incantesimi, suscitando Samuele prima che la maga avesse fatte le diaboliche sue cerimonie; come vedesi nella Scrittura⁽³⁾ che il profeta Elia andò incontro a coloro che il re Ochozia mandava per consultare Beel-Zebub dio di Accaron, e li prevenne dicendo: *E che? non v'è forse Dio in Israele, che andate in questa foggia a consultar Beel-Zebub dio d'Accaron? Direte pertanto al vostro sovrano che non si alzerà più da quel letto ove giace.*

Insinua la Scrittura ciò che ora dicemmo quando dimostra che la maga rimase sbigottita vedendo venir Samuele: *E la donna avendo veduto Samuele gettò un alto grido, e disse a Saule: Perchè mi avete ingannata, essendo voi Saule? Le rispose il re: Non temere; che hai tu veduto? Essa soggiunse: Io ho veduto degli dèi che si alzano dalla terra*⁽⁴⁾. Dunque ella vide qualche cosa che non era solita di vedere. La sua negromanzia non aveva d'ordinario altro potere che sopra i demonii, o sopra l'anima di qualche infelice che stava sotto la potestà del diavolo; ma qui ella vede qualche cosa di divino, di terribile, di maestoso e di angusto. Samuele apparisce in un baleno prima che ella abbia terminato i suoi incantesimi. In conclusione, comprese benissimo che l'apparizione del profeta non procedeva punto dalla sua virtù: il che cagionò il suo spavento e la fece strillare.

È vero che Dio aveva riprovato Saule, e non aveva

(1) Num. xxiii. 7 et seqq. — (2) Joas. xl. 51. — (3) 4. Reg. i. 3 4. — (4) 1. Reg. xxviii. 12. 13.

voluto anteedentemente rispondergli nè per bocca dei profeti nè per via di sogni; ma ne conseguè forse che non volesse parlargli in quest' ultima occasione? Non concede egli talvolta nella sua collera ciò che negò nella sua misericordia? E dopo avere per lunga pezza dissimulate le iniquità, il suo sdegno non si manifesta in fine contro coloro che disprezzarono le ricchezze della sua grazia? Se Samuele lamentasi che Saule ha turbato il suo riposo, non può già concludersi che il profeta gli sia apparso contro sua voglia. Quest' espressione, *Quare inquietasti me?* è una maniera umana di parlare da non doversi prendere a tutto rigore.

Del rimanente poco importava che Samuele si facesse vedere corporalmente a Saule, o alla pitonessa. Il profeta essendo venuto a fine di rimproverare Saule e ad effetto d' annunziargli la sua futura disgrazia, bastava che gli facesse conoscere la risoluzione di Dio o immediatamente per se medesimo, ovvero per mezzo di un altro; anzi era in certo modo più diecevole alla sua dignità che Samuele non gli parlasse, come per mostrare maggiore abbozzazione della sua scelleratezza e una più grande avversione verso la di lui persona. Intorno poi a quello che si aggiugne, che Samuele si spogliò in questa congiuntura del suo naturale compassionevole e benigno insultando Saule, e che il profeta non avrebbe tollerato che Saule l' adorasse, si dee por mente 1.^o che la profonda riverenza che Saule fece a Samuele non importava adorazion di latria, la quale unicamente è a Dio riservata; ma fece un atto di civiltà e un seguio di rispetto molto ben dovuto al merito di sì gran profeta; 2.^o Saule avendo lasciato passare il tempo della misericordia di Dio, Samuele non poteva prendere in quest' occasione se non un' aria di severità e armarsi di zelo contro d' un uomo che, dopo avere disubbidito sì spesso il Signore, continuava ad irritarlo consultando i maghi contro l' espressa proibizion della legge.

Le altre ragioni che s' adducono per corroborare il sentimento dell' apparizion d' un demonio, o d' un fantasma, formato da un ministro infernale, sotto la figura di Samuele, sono di poca considerazione; e se non iscomparvero da lor medesime col già detto fin qui, rimarranno distrutte da ciò che appresso dirassi.

Che se non fu un mal' spirito nè un puro fantasma suscitato dal demonio che apparve a Saule, ne siegue che non potè essere se non il vero Samuele, che le sue predizioni furono vere profezie, e che fa d'uopo prendere il testo della Scrittura nel senso che sembra il più semplice e il più naturale. Ecco ciò che noi ci accingiamo a dimostrare.

Opinione di quelli che sostengono che Samuele apparve realmente, o in corpo o in ispirito, non per forza d'incanto, ma per la sola divina volontà.

È un principio accordato da tutti che nella esposizione delle divine Scritture dobbiamo, per quanto si può, attenerci al primo senso che ci presentano le parole, e che non dee ricorrersi a spiegazioni remote e singolari se non quando la lettera non ci porge alcun senso agevole e conforme ai principii della ragione, della pietà e della fede. Ora nella presente storia una cosa sola par contraria alla pietà e alla fede, ed è che sembra attribuirsi al demonio e ai negromanti il potere di evocare le anime dei santi. Tutto il rimanente non contien cosa opposta alla pietà e alla analogia della fede; dobbiamo dunque contentarci d'ovviare a questo unico inconveniente, e, per il restante, attenerci al testo letterale della Scrittura. Noi già dimostrammo esservi tre maniere di toglier di mezzo siffatta difficoltà: la prima, dicendo che Iddio prevenne gl' incantesimi della maga facendo comparire Samuele prima ch'ella avesse fatto le magiche sue cerimonie; la seconda, sostenendo che Samuele apparve per sola volontà di Dio, senza riguardo alla pretesa forza delle incantazioni. Con ammettere una di queste due risposte, s' esce d' intrigo senza discostarsi dal senso letterale del testo: si accorda che la maga fece, o per lo meno cominciò le magiche sue invocazioni; che Samuele apparve e parlò a Saule; e che ciò si fece per ordine e a nome del Signore.

Convien dunque accettare tutto il racconto della Scrittura secondo la lettera, col temperamento che noi vi rechiamo. Lo Spirito Santo che vi parla, e inculca la verità di questa storia, non ci cautela in verun luogo contro la verità letterale e rigorosa della sua narrazione. Se tutto il resto della storia che precede e che segue questa circostanza dell'apparizion di Samuele dee prendersi secondo la lettera, perchè escludere questo sol luogo? Diasi a leggere a chi che sia questo passo, certo si è

che l'intenderà naturalmente d'una vera apparizione del profeta. Non vi fu che un gran riflesso, il timore d'ammettere una cosa che sembra favorire la negromanzia e attribuire soverchio potere al demonio, che abbia potuto muovere alcuni antichi a intenderlo diversamente. Può darsi ancora che la voglia di contraddire Origene, e distruggere il suo sentimento, ch'era patentemente erroneo ed eccedente, facesse dare nell'eccesso opposto. Se fosse permesso di stravolgere il senso delle Scritture, e stravolgerlo in una maniera così violenta come si fa su questo passo, attesa qualche oscurità che vi s'incontrasse, che sarebbe delle storie le più sacre e più vere? In conclusione, voler che il demonio sia comparso in luogo di Samuele, non è forse fare un'ingiuria a quel profeta, ed esporre allo scherno dei libertini la verità e l'autorità dei libri santi, che in questa storia ci offeriscono un senso totalmente contrario a quello che a lei si vuol dare?

Ci è noto che molti degli antichi Padri avvalorarono questa opinione; ma tolga il Cielo che noi attribuiam loro veruna delle pessime conseguenze che posson dedursi dal lor sentimento. È probabilissimo ch'eglino non avessero fatto attenzione a un passo dell'Ecclesiastico che sembra decisivo a favore della reale apparizione del vero Samuele. Sia poi che questo passo non sia loro caduto in mente, o sia che non riguardassero allora tal libro come un'opera incontrastabilmente canonica e di una irrefragabile autorità, certa cosa è che non l'hanno citato scrivendo su questa materia, come osserva Allazio⁽¹⁾. Ecco il passo dell'Ecclesiastico: *Iudi si addormentò e predisse, e notificò al re il fine della sua vita, e alzò la sua voce di sotto terra profetando la distruzione dell'empietà del popolo*⁽²⁾. Non si dirà certamente che in questo luogo l'autore abbia voluto parlare d'una apparizione del demonio sotto la forma di Samuele, e che esprima le cose non già secondo quello ch'erano, ma secondo quello che apparivano d'essere. Sarebbe possibile che la Scrittura, la quale parla di questo avvenimento in più luoghi, non avesse mai, per lo meno di passaggio, lasciata andare

(1) Allat. in Eustat. de Engastrinytho c. 24. — (2) Eccli. XLVI. 25. *Post hoc dormivit, et notum fecit regi, et ostendit illi finem vite suae, et exaltavit vocem suam de terra in prophetia, delere impietatem gentis.*

qualche parola che insinuasse esser questo apparimento una illusione e un prestigio del diavolo? Nei Paralipomeni, ove la medesima storia vien riferita in compendio, si suppone, come nell'Ecclesiastico, che il vero Samuele si fece vedere e parlò: *Morì adunque Saul per le sue iniquità, perocchè egli non osservò i comandamenti intimati a lui dal Signore, e li trasgredì: e di più ancora consultò la pitonessa, e non isperò nel Signore. I Settanta hanno: Perciochè consultò la pitonessa; e Samuele gli rispose; e non ricercò il Signore*⁽¹⁾. In questa forma citalo Teodoreto, come sopra vedemmo.

L'impressione che la sola lettura del testo che ora esaminiamo fece nell'animo della maggior parte degli antichi, obbligolli a confessare che Samuele veramente comparve, quantunque alcuni di loro sieno caduti in un eccesso che noi vogliamo evitare: imperocchè ammettendo che Samuele si fosse effettivamente fatto vedere, concedettero troppa possanza al demonio e alla forza della magia. Il martire s. Giustino, Origene, Anastasio antiocheno sono di questo numero. Ma sant' Agostino⁽²⁾, dopo aver sovente trattata questa materia e bilanciate tutte le ragioni che si possono addurre in favore dei varii sentimenti formati su questo argomento, alla fine dichiarossi per quello il qual vuole che fosse il vero Samuele. Anche sant' Ambrogio l'intende così: *Samuel post mortem, secundum Scripturæ testimonium, futura non tacuit*⁽³⁾. L'autor del Poema contra Marcione si esprime così:

*Mirificus Samuel, cui reges ungere primum,
Tulibus in vitæ spatio laudabilis exit
Ut quoque post requiem prophetica jura teneret* (4).

Zenone vescovo di Verona⁽⁵⁾ dice che Samuele non solo si presentò al re Saule dopo la sua morte, ma rispose altresì alle sue richieste, e gli parlò con maggior libertà essendo morto, che non aveva fatto allorchè era

Antori che abbracciarono quest' ultima opinione. La sola lettura del testo basta a determinare in favore della medesima.

(1) 1. Par. x. 13. *Mortuus est ergo Saul propter iniquitates suas, eo quod pravaricatus sit mandatum Domini quod præceperat, et non custodierit illud: sed insuper etiam pythoniassam consuluerit, nec speraverit in Domino* (Hebr.: nec requisierit Dominum). — (2) Aug., de cura pro mortuis, cap. 15. *Nam Samuel propheta defunctus, vivo Sauli etiam regi futura prædixit*. — (3) Ambros. in Luc. c. 1. — (4) Lib. 111. — (5) Serm. de Resurrectione.

vivo. S. Tomaso⁽¹⁾, sempre unito con s. Agostino, e persuaso dell' evidenza del testo dell' Ecclesiastico, dice che l'anima di Samuele svelò a Sanle il successo del combattimento, avendoglielo Iddio rivelato. Soggiugne che tale rivelazione fu una vera profezia, perciocchè Samuele non era per anche allora arrivato allo stato della beatitudine permanente. Possono aggiugnersi ai prefati autori Severo Sulpizio⁽²⁾, Raban Mauro⁽³⁾, Teodoreto⁽⁴⁾, Beda⁽⁵⁾, s. Isidoro di Siviglia, s. Eucherio, il monaco Anselmo e diversi altri antichi, i quali per la maggior parte non hanno fatto che copiare s. Agostino. Giuseppe lo storico⁽⁶⁾ alla testa di quasi tutti i rabbini, e i più dei commentatori cattolici, come Nicolao Lira, Dionisio cartusiano, Cajetano, Sanzio, Steuco, Bellarmino, Saliano, Scrario, Estio, Coccio, Castro, Galatino, Soto, Francesco Valesio, e una quantità d'altri scrittori⁽⁷⁾, hanno riconosciuto la verità di questa storia, attesa l'impressione che fece nell'animo loro la di lei evidenza. E pur questa l'opinione seguita ultimamente dal p. Houbigant, il quale osserva che Samuele apparve prima che la pitonessa ponesse in opera i suoi sortilegi: dal che procedette la sorpresa di quella donna, e per questa medesima ragione Samuele si dolse del solo Saule, e non della pitonessa.

In fatti basta soltanto riflettere alla narrazione del sacro autore per concepire questo sentimento. La maga non si fu appena posta in istato di chiamar l'ombra di quello che ricercava Saule⁽⁸⁾, che tutto ad un tratto ella vide Samuele; e giudicando dal suo terribile aspetto e minaccioso, che l'aveva con Saule, levò un grande strido, e disse a Saul: *Perchè mi hai tu ingannata? tu se' Saul.* Qual tortura non convien dare a queste parole per far sì che dicano che la pitonessa, vedendo il demonio sotto la figura di Samuele, oppure fingendo di mirare il profeta, esclamò e fece la spaventata? Sanle le dimanda che sia mai ciò che vede, ed ella rispondegli, *che mira degli déi, ov-*

(1) *D. Thom. secunda Secunda qu. 175. art. 5 ad 5. Vide eundem, part. 1. qu. 89. art. 8 ad secundum.* — (2) *Sever. Sulpic. lib. 1. Hist. Saeræ.* — (3) *Raban in Eccl. lib. 2. c. 12.* — (4) *Theodoret. qu. 65 in 1. Reg.* — (5) *Bed. lib. 14. in Reg.* — (6) *Joseph. Antiqq. lib. vi. c. 15.* — (7) *Vide apud Allat. cap. 22 in Eustat. de Engastrimytho.* — (8) *1. Reg. xxviii. 12 et seqq.*

vero, nello stile ebraico, un dio, un giudice, un principe, un magistrato, ch' esce dal fondo della terra, e che ha l' effigie d' un vecchio venerando ricoperto di un manto. Riconoscendo Saule da questa descrizione Samuele, subito, disteso a terra, gli espone l' estremo stato a cui si trova ridotto. Il profeta rispondegli: *Per qual motivo consulti me, mentre il Signore si è ritirato da te, ed è favorevole al tuo rivale? Perocchè il Signore farà quello che per mezzo mio ti predisse, e strapperà di mano a te il regno, e darà il tuo prossimo Davide. . . Darà Israele con te nelle mani de' Filistei: e domane tu e i tuoi figliuoli sarete con me: e anche il campo d' Israele darà il Signore in preda a' Filistei.* Ora queste parole, non dalla maga, ma dalla Scrittura stessa sono profferite nella persona di Samuele. Se dicessi che la maga alterasse la sua voce per parlare al re in nome di Samuele, a qual rischio non sarebbesi esposta annunziandogli cose tante spiacevoli, e predicandogli ciò di cui non poteva avere certezza veruna? È anzi credibilissimo che in una simile congiuntura sarebbesi ingegnata di lusingare il monarca e d' animarlo, invece di riempirlo colle sue minacce di spavento e di orrore. Ignorava ella forse l' umor dei principi, che non vogliono sentire le verità che offendono e intimidiscono, e che non ascoltano mai se non con disdegno chi loro annunzia nuove non buone? Erano per avventura a lei ignote le violenze e l' impetuosità di Saule? Per l' altra parte avrebb' ella potuto sì perfettamente mascherarsi ed alterare la voce in modo che nè Saule nè la gente che accompagnavano non se ne fossero punto accorti in tutto quel dialogo?

Dirassi quanto si vorrà che il demonio potè comparire e ingannare co' suoi prestigi sì gli assistenti che la maga medesima: noi non vogliamo contrastargli la potenza di fare falsi miracoli; ma può non persuadersi che quello spirito impuro abbia ardito valersi sì spesso e tanto impunemente del nome del Signore⁽¹⁾, di quel nome sacrosanto e terribile, che solamente pronunciato lo spaventa e conturba? Chi mai crederà che il malvagio spirito abbia voluto fare il zelante per servizio di Dio, e riuffacciare a Saule quelle scelleratezze ch' egli medesimo avevagli

(1) Il nome di *Jehová* si legge fino a sei volte in ciò che l' ombra di Samuele dice a Saul, 1. Reg. XXVIII. 16 et seqq.

fatto commettere? Finalmente che il padre della menzogna e l'angelo delle tenebre predicesse l'avvenire in sì accertata, così precisa e tanto assoluta maniera? Concediamo che sapesse la riprovazion di Saule e la elezione di Davide, essendo già cose notorie; ma chi aveagli rivelata la perdita della battaglia che si diè il dì vegnente, la rotta d'Israele, la morte di Saule e dei suoi figliuoli? Qual cosa mai invero più casuale e più incerta di tutto questo, anehe nello stato presente degli affari di Saule? Poteva quel principe perdere la battaglia senza perder la vita; poteva essere ucciso o uccidersi da sè medesimo, senza che i suoi figli morissero in quel giorno; non sembrava tampoco naturale che Saule, dopo siffatte minacce, andasse ad esporsi colle sue truppe e i suoi figliuoli ad una certissima morte. Non eravi dunque che il padrone assoluto e onnipotente delle cause e de' successi che potesse prevedere e predire con sicurezza tutti codesti avvenimenti.

Ciascuno accorda che il demonio non conosce le cose future, se non per conghietture; or qui v'è ben altro che semplici conghietture. Quegli che parla afferma e determina i successi, indicando precisamente il tempo, e notando il numero delle persone e le più minute circostanze; e tutto si verifica esattamente. Noi adunque non temiamo di asserire essere stato il vero Samuele che apparve a Saule; ma non ardiremmo di assicurare se ciò avvenisse in corpo, o puramente in ispirito: *Sive in corpore, sive extra corpus, nescio*. Ma in qualunque maniera ei siasi fatto vedere, è d'uopo riconoscere che nè il demonio nè la maga vi ebbero parte alcuna, e che tutto seguì per potenza e ordinazion del Signore, supremo padrone de' vivi e de' morti.

DISSERTAZIONE

SUI

TEMPII DEGLI ANTICHI^(*)

Siccome niuna religione può sussistere tra gli uomini senza un culto sensibile e senza alcune estrinseche cerimonie la cui pratica sia comune a tutti coloro che vivono uniti nella medesima religione, vera o falsa che sia ⁽¹⁾, così può dirsi che i templi o luoghi ove gli uomini si raccolgono per l'esercizio del culto comune, sono tanto antichi quanto il mondo, e che fanno parte della religion naturale, perchè necessarissimi per la pratica della prima e della più indispensabile obbligazione dell'uomo.

Dio non ha bisogno di templi; ma sono questi in certo modo necessari all'uomo.

La necessità d'aver templi non è fondata sulla natura di Dio, sul bisogno ch'ei ne abbia, nè tampoco precisamente sopra il comando ch'egli abbiano fatto. Questi luoghi, che in un senso son quelli ove la maestà divina si fa maggiormente distinguere sopra la terra, e dove dà agli uomini le prove più sensibili di sua presenza e della sua bontà, sono in un altro senso una cosa che avvilisce e menoma la di lui grandezza e la gloria infinita, sembrando che si voglia ristignere, limitare e racchiudere in un piccolo spazio quell'Ente supremo che dappertutto si trova, ci vede, ci ascolta, vegliando in tutti i tempi e in ogni luogo ai nostri bisogni. Tanto appunto anche gli stessi profani giudiziosamente osservarono: « A che fabbricar templi? » dice un filosofo (Zenone) in s. Clemente alessandrino; « imperocchè finalmente niente può farsi di sacro e degno di Dio che nel tempo medesimo

(*) La sostanza di tutta questa dissertazione è del p. Calmet.

(1) *August. contra Faustum l. XIX: « In nullum nomen religionis, seu verum seu falsum, confutari possunt homines nisi aliquo signatorum seu sacramentorum visibili consortio colligantur ».*

[non sia d'una santità e d'un pregio proporzionato alla sua grandezza. Or non v'è cosa simile in tutto ciò che è opera dei muratori, dei più vili artefici ⁽¹⁾ ». — « Forse annati che siete, diceva Eraclito, ditemi ora chi è quel Dio che racchiudete entro il recinto d'un muro? Non sapete voi che Iddio non è materiale, nè l'opera della mano di un uomo, ma che tutto il mondo è il suo tempio? » Platone ⁽²⁾ non voleva tempj particolari, dicendo che la terra è un tempio comune a tutti gli dèi; e se egli permetteva d'ergerne alcuno agl'iddii, voleva che non vi si mettesse oro nè argento nè avorio nè ferro nè rame. Gli antichi Padri della Chiesa, ai quali i Pagani rimproveravano di non fabbricar chiese al loro Dio, non lasciavano di rispondere ai medesimi che il vero tempio della Divinità è tutto l'universo; che il luogo ch'egli ama e di abitar si compiace, è il cuore dell'uomo; ed essere un fargli ingiuria assegnargli un tempio per sua dimora: *Nonne prima et maxima contumelia est habitationibus Deos habere districtos* ⁽³⁾? Salomone, dopo avere edificato al Signore il più sontuoso tempio del mondo, confessa che sì maestoso palagio non aveva la benchè minima proporzione colla grandezza di quello a cui destinavalo: « Se il cielo e gli altissimi cieli non posson capirti, diceva quel saggio principe, quanto meno questa casa edificata da me! ⁽⁴⁾ » Iddio medesimo, in Isaia, ci dà a conoscere qual sia l'idea che noi aver dobbiamo dei tempj qualora dice: « Il cielo è mio seggio, e la terra sgabello ai miei piedi: che casa è quella che voi edificerete per me, e che luogo è quello dov'io riposi? ⁽⁵⁾ » Davide concepì il religioso disegno di costruire una casa al Signore, e Salomone lo eseguì; « ma l'Altissimo, dice s. Stefano negli Atti ⁽⁶⁾, non abita in tempj fatti dalla mano degli uomini ».

È dunque per accomodarsi ai nostri bisogni e per proporzionarsi alla nostra fiacchezza che Iddio volle che a

(1) *Stromat.* l. 5: Ἱερά δὲ οἰκοδομεῖν οὐδὲν δεικναι· ἱερὸν γὰρ μὴ πολλοῦ ἄξιον καὶ ἅγιον οὐδὲν χρηὸν νομίζειν, οὐδὲν δὲ πολλοῦ ἄξιον καὶ ἅγιον οἰκοδόμουν ἱερὸν καὶ βανύστων. — (2) *De Legib.* l. xii. — (3) *Arnob. contra Gentes; Minutius, Octavian.* — (4) *3. Reg.* viii. 27; *2. Par.* vi. 18. — (5) *Isai.* lxxvi. 1: « Quæ est (Hebr.: Ubi erit) ista domus quam ædificabitis mihi? et quis est (Hebr.: et ubi erit) iste locus requictionis meæ? » — (6) *Act.* vii. 48.

lui si consacrassero luoghi d'orazione e di sacrifici, e de' templi ad effetto di ricevervi i nostri voti e le nostre suppliche, e ove noi ei congregassimo affine di presentargli gli umili nostri rispetti ed omaggi⁽¹⁾. Non è già uè per metterlo a coperto dalle pioggie, dai venti e dalle tempeste, nè per difenderlo dal freddo o dal caldo, che a lui fabbrichiamo le case⁽²⁾, nè tampoco pel bisogno che ei ne abbia che gli diamo ministri e sacerdoti; ma bensì a intento di por noi stessi in istato di rendergli i nostri doveri, per innalzarci verso di lui, per nudrire e mantenere nei nostri cuori quei sentimenti di rispetto, di riconoscenza e d'amore che gli dobbiamo. In somma, tutto l'apparato, lo splendore, l'estrinseco della religione tende direttamente ad eccitare ed esprimere il culto interno, e non deve servire che alla edificazione di quel tempio invisibile che ciascuno di noi dee portare entro il suo cuore, e a confermarci nel culto interiore in ispirito e verità, l'unico e il solo che da noi richiede l'Altissimo.

I primi uomini nell'esercizio della lor religione poco curavansi dell'esteriore e del fasto, essendo il culto di quelli più semplice e puro, e i loro sentimenti verisimilmente più liberi e più interni che non quelli degli uomini a loro succeduti. Essi facevan consistere la lor religione in piccol numero di estrinseche azioni, persuasi che il vero culto è quello del cuore. Non s'erano per anche moltiplicati i luoghi da offerirvi i sacrificii al Signore, nè tuttavia erasi pensato a fabbricargli dei templi⁽³⁾. Le cerimonie e l'estrinseco della pietà non avevano ancora soffocato l'interiore e l'essenziale, nè tampoco si era veduto nella religione prendersi dall'accessorio il luogo del principale. Prima del diluvio non vi furono che semplici altari, e anche per lunga pezza di poi. Abele, Noè, Abramo, Isacco e Giacobbe, questi veri e sinceri adoratori, non edificarono tempio veruno: un semplice altare,

Semplicità
del culto nei
prischi tempi.
Altari eretti
al vero Dio.

(1) 2. Macch. v. 19: « Non propter locum gentem, sed propter gentem, locum Deus elegit ». — (2) Arnob., cont. Gent. l. 6: « Non idcirco attribuimus Deus templa, tamquam humidos ab iis imbres, ventos pluviusque arceamus aut soles, sed ut eos possimus coram et cominus intueri, affari de proximo, et cum presentibus quidam modo venerationum colloquia miscere ». — (3) Euseb., Prepar. Evang. l. 1. c. 9: Οι πρώτοι και παλαιώτατοι των ανθρώπων ουδε ναών οικοδομήσιν πρόσβηλλον, ουδε ξόανων ἐπιθρήμασι.

in un luogo puro e appartato, senza statue e figure, senza adornamenti e ricchezze, in un bosco, o sopra un' eminenza, era il luogo dove, penetrati d'un sacro orrore, s'adunavano per riconoscere il supremo Signore, mercè d'un culto religioso e sincero.

L'altare che a Bethel venne alzato da Giacobbe dopo la visione avuta allorchè andava in Mesopotamia, fu d'un ruvido sasso che nella notte a lui servito avea di guancia. « Lo eresse in monumento, dice la Scrittura⁽¹⁾, versandovi sopra dell'olio ». Nel suo ritorno dalla Mesopotamia si portò nell'istesso luogo, per soddisfare al voto già fatto d'offerire a Dio la decima di tutti i suoi averi. Lo stesso Mosè comanda che si facciano di rozze pietre gli altari che erger si vorranno al Signore⁽²⁾.

Boschi sacri.
Recinti sco-
perti.

Abramo, per conciliare maggior rispetto verso l'altare da lui eretto a Bersabea, vi piantò un bosco all'intorno⁽³⁾; ed era come una specie di tempio ov'egli andava religiosamente con tutta la sua famiglia affine d'offerire a Dio le sue suppliche e i suoi sacrificii. Noi dopo gli altari non veggiamo cosa più antica quanto i sacri boschi. Mosè non parla mai ben chiaro dei templi, ma sovente fa menzione delle foreste agl'idoli consacrate: ordina agli Israeliti d'abbatter gli altari, di tagliar le boscaglie, d'atterrare i monumenti sacri o le statue dei Chananee; ma non comanda di demolire i loro templi: ciò che non avrebbe indubitatamente lasciato di fare se allora fossero stati comuni in quel paese. Anzi osservasi ch'egli stesso non ne demolì mai alcuno nelle conquiste da lui fatte di là dal Giordano, quantunque si sappia che tutta quella regione stava immersa nella idolatria, adorandovisi Phegor, Camo e Moloch.

Queste false divinità non avevano per avventura altri templi se non i boschi ov'erano adorate, o certe nicchie e templi portatili, entro cui trasferivansi le loro statue, conforme chiaramente dimostrò Amos⁽⁴⁾. Dubitano altresì alcuni che allora quei popoli avessero statue. Gli antichi che ci parlano delle prime divinità degli Arabi, tra i quali

(1) Gen. xxviii. 18. — (2) Exod. xx. 25; Dent. xxvii. 5. — (3) Gen. xxi. 33. — (4) Amos v. 26: « Portastis tabernaculum Moloch vestro, et imaginem idolorum vestrorum, sidus dei vestri, quæ fecistis vobis ». Veggasi la dissertazione sopra questo testo fra quelle relative ai vaticinii di questo profeta.

i Moabiti e gli Ammoniti venivan compresi, le descrivono come semplici pietre informi o scarpellate, ma non con forma umana. Le più antiche fenicie deità, al dire di Sanconiatone⁽¹⁾, furono adorate sotto forma di bastoni (o di aste) e di colonne ad onor loro innalzate; e questa si è la ragione, secondo Trogo, che si pongono in mano agli dèi aste o scettri, attesochè nel principio si adorano siffatti bastoni in vece delle figure degl'iddii: *Nam ab origine rerum pro diis immortalibus veteres hastas habuere*⁽²⁾. Ragiona Giuseppe⁽³⁾ di certe colonne preziose consacrate nell'antico tempio di Tiro. I Settanta hanno per costume di traslatare per *colonne* la voce ebraica כַּצְמָה, che traducesi ordinariamente per *statue*, benchè, per vero dire, il nome di *colonne* corrisponda meglio al significato del termine originale.

È nota l'antichità del culto renduto ai boschi sacri, non meno che agl'idoli a cui simiglianti luoghi erano consacrati. Gedeone atterrò il bosco dedicato a Baal⁽⁴⁾. I re d'Israele e di Giuda consecrarono frequentemente simili boschi ai falsi dèi, ed altri re più religiosi gli atterrarono, e demolirono gli altari che vi aveano fabbricati e gli idoli che vi stavano collocati⁽⁵⁾. Si commettevano d'ordinario entro il folto di tali boschi quelle infami azioni sì spesso rimproverate dai profeti agli Ebrei. S. Clemente alessandrino ci parla delle foreste che servivano d'ornamento indispensabile ai templi degli Egizii. Il tempio di Giove Ammone stava nel mezzo d'un bosco; e quello descrittoci da Virgilio in Cartagine:

Lucus in urbe fuit medi(6)....

I geografi ci danno la descrizione d'alcuni sacri boschi dell'Arahia, e in specie di quello delle Palme, che eredesì esser quello di Elim, ove gl'Israeliti posero gli alloggiamenti dopo il passaggio del mar Rosso. Era questo

(1) *Apud Euseb., Prepar. Ev. l. I. c. ult.* — (2) *Justin. l. 48.* — (3) *Contr. Appion. l. 1.* — (4) *Judic. vi. 25.* In questo luogo, nei testi qui appresso citati dei libri dei Re, il p. Calmet prende nel senso di *lucus*, come lo esprime la Volgata, lo stesso termine ebraico אֶשְׁמָה o אֶשְׁמָה, di cui parla altrove come indicante l'idolo stesso adorato in quei boschi profani (Ved. la *Dissertazione sulle Divinità Fenicie*, in questo vol., pag. 526). Nonn questi due sensi diversi dello stesso termine. — (5) *5. Reg. xiv. 15. 25; xv. 15; xvi. 55; 4. Reg. xiii. 6, etc.* — (6) *Æcid. 1.*

bosco dedicato ad una divinità, e un sacerdote ed una sacerdotessa vi dimoravano a custodirlo⁽¹⁾. Il bosco di Dafne, nelle vicinanze d'Antiochia, è famoso nell'antichità: in esso vedevasi un oracolo d'Apollo e di Diana⁽²⁾. Adoravan gl' Indiani principalmente gli alberi; ed appo loro era un delitto degno dei più severi supplizii il violarne la santità⁽³⁾. I Greci avevano una profonda venerazione per la quercia e per l'oracolo di Dodona. Parla Plinio di un albero antico consacrato, avanti la fondazione di Roma, sulla montagna del Vaticano⁽⁴⁾. Arnobio descrive vecchi alberi ornati di nastri, ai quali rendeva un culto superstizioso prima che si convertisse⁽⁵⁾. Gli antichi Galli non avevano probabilmente altri tempj che i loro boschi, nei quali vedevansi rozze e mal fatte statue dei loro iddii, collocate sopra tronebi di alberi:

..... *Simulacraque mæsta deorum*
Arte carent, cæcisque extant informia truncis,

dice Lucano. I Germani, per quanto materiali si fossero, credevano che non si potesse, senza offendere il rispetto dovuto alla grandezza degl' iddii, racchiuderli entro i tempj, nè rappresentarli sotto umana sembianza⁽⁶⁾. Avevano però dei ed idoli, ma erano fusti informi di legno, o rozze pietre; queste sono le immagini dei loro dei che portavano seco loro alla guerra. Non avevano altri tempj se non le loro foreste; e davano il nome di dio a quel silenzio e a quel sacro orrore che regna in quegli ombrosi luoghi. Quanti popoli celebri e numerosi sono stati pel corso di più secoli senza tempj, senza statue e senza altari! Gli Sciti e i nomadi dell'Africa, i Seri, non ne avevano ancora allorchè Celso scriveva contro la religione eristiana, vale a dire nel secondo secolo di Gesù Cristo⁽⁷⁾. Gli antichi Persiani non avevano tempj nè statue nè altari, ma sacrificavano su qualche eminenza al cielo, al

(1) *Strab.*, l. xvi. — (2) *Id. ibid.* — (3) *Quint. Curt.* l. v. — (4) *Hist. Nat.* l. xvi. c. 44: « *Fetustior urbe in Vaticano ilex, in qua titulus arvis litteris hebræis religione arborem jam tum dignam fuisse significat* ». — (5) « *Picturatus veteris in arboribus ternas si quando conspexerant* » (lib. 1). — (6) *Tacit.*, de *Morib. Germ.*: « *Nec cohibere parietibus deos, neque in ullam humani oris speciem assimilare, ex magnitudine celestium, arbitrantur Statuas ex stipibus rudibus et imposito lapide Effigies et signa quædam detracta lucis in prælium ferunt* ». — (7) *Vide Origen. contr. Celsum* l. vii.

sole e alla luna; adoravano parimente il fuoco e la terra, i venti e l'acqua, e si partivano tra di loro tutta la carne della vittima, dicendo che Iddio contentavasi dell'anima e della vita dell'animale⁽¹⁾. Serse e Cambise, per vendicare, dicevan essi, l'onore della deità racchiusa fuor di ragione nei templi, demolirono tutti quei che ritrovano, quegli nella Grecia e questi nell'Egitto.

I templi dei Persiani hanno non poca somiglianza coi המזבחות menzionati dalla Scrittura⁽²⁾, i quali erano, per quanto eredesì, recinti scoperti ove si manteneva il fuoco in onor del sole. Strabone⁽³⁾ ne discorre in più luoghi, e chiamali *pyraea*. Veggonsi tuttavia nell'Oriente alcuni di siffatti recinti senza tetto, ove si osserva qualche vestigio dell'antica superstizione, e stimansi essere antichi templi consacrati al sole.

Dopo gli alberi e i sacri boschi altro di più antico non vedesi nella religione pagana che le nicchie, i templi portatili e gli dèi domestici di ciasenna famiglia. I *teraphim* di Labano⁽⁴⁾ erano verisimilmente le deità tutelari di sua famiglia; parla Amos della nicchia di Moloch che alcuni Israeliti portavano nel deserto⁽⁵⁾; e il libro de' Giudici⁽⁶⁾ fa menzione del tempietto che Michas fece per l'idolo che aveva in casa. Tal sorta di templi erano comuni in Egitto. Diodoro di Sicilia⁽⁷⁾ dice che ogni anno facevasi passare il Nilo al tempio portatile di Giove, per trasportarlo nella Libia, donde veniva poi trasferito dopo qualche tempo in Egitto. Quinto Curzio⁽⁸⁾ racconta che i sacerdoti di Giove Ammone portavano questa divinità entro un naviglio d'oro, da' due fianchi del quale pendeva una quantità di piatti d'argento. La statua d'Iside era

Templi portatili.

(1) *Herod. l. 1; Strab. l. xv.* — (2) *Lev. xxvi. 30: « Destrnam excelsa vestra, et simulachra confringam (Hebr.: et excelsam chamanim vestra) ».* 2. *Par. xiv. 5: « Abstulit de cunctis urbibus Juda aras et fana (Hebr.: excelsa et chamanim) ».* *Id. xxxiv. 4: « Destruxeruntque coram eo aras Baulim, et simulachra (Hebr.: chamanim) quae superposita fuerant demoliti sunt ».* *Isai. xvii. 8: « Que operati sunt digiti ejus, non respiciet lucos et delubra (Hebr.: et chamanim) ».* *Ibid. xxvii. 9: « Non stabunt luci et delubra (Hebr.: et chamanim) ».* *Ezech. vi. 4: « Demoliar aras vestras, et confringentur simulachra (Hebr.: chamanim) vestra ».* — (3) *Strabon. l. xv.* — (4) *Gen. xxxi. 19: « Rachel furata est idola (Hebr.: teraphim, תרפים) patris sui ».* — (5) *Amos v. 26: « Portastis tabernaculum Moloch vestro ».* — (6) *Judic. xvii. 5.* — (7) *Apud Euseb., Præp. Ev. l. x. c. 8.* — (8) *Lib. iv.*

portata sulle spalle dei sacerdoti, sotto un baldacchino di seta⁽¹⁾; e la vacca sacra che rappresentavala, veniva parimente sostenuta dalle spalle d'un ministro che camminava con maestoso passo. C'informa Baruch⁽²⁾ che in Babilonia v'erano certe profane divinità che si portavano in processione coperte con un velo di porpora. Eustazio⁽³⁾ afferma che anticamente si portavano i templi sopra dei carri.

Il costume di portare gl'iddii sovra de' carri, o su de' cavalli, o sopra le spalle degli uomini, e quello d'avere cappelle domestiche, produssero quel gran numero di templi, o piuttosto di nicchie e di cofani d'oro, d'argento, di rame, d'avorio, ovvero di legno, che si notano nell'antichità. Leggesi negli Atti degli Apostoli⁽⁴⁾ che in Efeso facevasi un gran traffico di templi d'argento della dea Diana, adorata in quella città. Plinio fa menzione in varii luoghi di siffatti tempietti⁽⁵⁾. Diodoro siculo⁽⁶⁾ ragiona de' cofani d'oro consacrati da Osiri a Giove e agli altri dei. Racconta Erodoto la maniera solenne con cui conducevasi nella città di Papremis⁽⁷⁾ sopra un cocchio tirato da uomini la statua del sole. L'antico tempio di Giano era una cappelluccia di bronzo, quadrilatera, con due piccole porte dello stesso metallo, che in tempo di pace chiudevansi; il tempio era tanto alto quanto bastava per contenere la figura di Giano, alta cinque piedi. Si consacrò a Giulio Cesare nel tempio di Venere una nicchia dorata⁽⁸⁾. Si vedeva a Sparta una cappella di Giove tutta di rame⁽⁹⁾, e una simile trovavasi in Delfo⁽¹⁰⁾. Il tempio di Minerva in Roma era della stessa materia.

Origine della costruzione dei templi.

Non bisogna pretendere di voler prefiggere appunto il tempo in cui si cominciò a fabbricare de' templi e delle case d'adunanza per gli esercizi della religione. L'origine loro è antichissima, e per conseguenza oscura molto, stantchè diversi popoli si attribuiscono l'onore d'essere stati i primi ad innalzarne. Se prendesi qui il nome di tempio per qualsivoglia sorta di luogo consecrato ad una divinità⁽¹¹⁾,

(1) *Apul., Asinus aureus*, lib. xi. c. 5. — (2) *Bar.* vi. 3. 12. — (3) Sulla prima rapsodia dell'Iliade. — (4) *Act.* xix. 24. — (5) *Hist. Nat.*, l. xxxvi. c. 5. — (6) *Biblioth.* l. 1. — (7) *Herodot.* l. ii. c. 65. — (8) « *Aurata ardes ad simulachrum templi Veneris genitricis collocata* », dice Svetonio, *Jul. Caesar.*, cap. 84. — (9) *Pausan.*, *Laconic.* — (10) *Idem*, l. x. — (11) Servio, sul quarto libro dell'Enclide: « *Templum non solum quod potest claudì, verum etiam quod palis aut hastis aut aliqua tali re, et lineis aut loris aut simili re septum est* ».

per un recinto barrato di steeconi, o cinto di mura, ovvero di corde, o di coreggia, sia coperto o no, i templi, giusta questa forma considerati, sono, come sopra si disse, tanto antichi quanto la religione. I boschi che si piantavano intorno agli altari, i recinti scoperti ove mantenevasi un fuoco perpetuo a onor del sole, i claustrì chiusi con palizzate, come era il tempio di Gades, edificato ad onore di Ercole⁽¹⁾, e quello di Giunone nell'isola di Samo presso la riviera d'Imbraso, di cui parla Strabone⁽²⁾, tutti codesti luoghi potevano esser chiamati *templi*, non altrimenti che il tabernacolo del Dio d'Israele, il quale era composto di tavole incastrate l'una nell'altra, e coperto di tende. S. Clemente alessandrino⁽³⁾ osserva che gli antichi sacerdoti d'Egitto avevano in costume di fabbricare il tempio di Minerva del tutto scoperto e senza statue; e tutto questo vien compreso sotto l'idea generale di *tempio*. Ma noi qui cerchiamo principalmente l'origine de' templi coperti, e fabbricati a foggia di palazzi o di case; sia per collocarvi una divinità, od anche semplicemente per congregarvisi nelle feste e per gli affari della religione.

Pare che i templi presi secondo questa idea debbano l'origine loro primiera alle statue e agl'idoli. Quando gli uomini vollero rendere sensibile la divinità rappresentandola sotto figure fragili, fu d'uopo alloggiarla e metterla al coperto delle ingiurie dell'aria e delle stagioni. Si amò di vedere e conversar da vicino con questi dèi circoseritti e materiali: si credè doverli affiggere in un luogo, affine d'averli sempre presenti ogni qual volta che s'avesse voluto offerir loro i proprii omaggi. Fintantochè conservossi il sentimento d'un Dio immenso, infinito, che tutto vede e tutto riempie, non s'ebbero queste premure, nè mai si pensò di fargli un albergo, mentre contemplavasi, sentivasi, e dappertutto la di lui grande maestà s'adorava.

Allorchè il vero Iddio, il Dio d'Israele, acconsentì che a lui si edificasse un tempio, seppe ben egli intorno a ciò prevenire il suo popolo, dichiarando ch'ei riempiva il cielo e la terra, e non abitava nelle opere fatte dalla

(1) *Silius Ital.* l. III. — (2) *Lib.* XIII. — (3) *Strom.* l. V.

mano degli uomini. Ma per quietare il genio d'una nazione rozza ed incostante, e a intento d'impedire che imitasse la idolatria dei popoli che intorno a lei soggiornavano, si contentò che se gli costruisse un tempio, ma non ne volle che uno, in segno della sua unità: ordinando che tutto il suo popolo in esso si portasse a rendergli i suoi omaggi tre volte l'anno, per dinotare il suo assoluto dominio e la sua immensità. In ultimo proibì che gli si facessero sacrificii in verun altro luogo, per prevenire il pensiero della pluralità degli Dei e ad effetto di rattenere il corso alla idolatria. Era quel tempio come la corte del re e del monarca d'Israele, ove tutti i sudditi concorrevano per adorare la sua maestà e celebrare le sue grandezze.

Tempii degli
Egizii.

Prima che si fosse pensato a erigere un tempio al vero Dio, erasene già il demonio fatti costruire un gran numero, specialmente in Egitto, ove credesi che l'idolatria abbia avuto il suo nascimento. Evvi (1) chi vuole che prima del diluvio ne fossero fabbricati agli astri, i quali si cominciarono ad adorare sotto di Enos. Luciano (2) ci fa sapere che alcuni riferivano l'origine del famoso tempio della dea di Siria a Dencalione, sotto cui avvenne il diluvio. Ben si sa che Dencalione è stato sovente confuso con Noè: quindi bisognerebbe rapportare a questo patriarca l'origine dei tempii; ma Mosè (3) c' insegna che Noè alzò semplicemente un altare al Signore dopo il diluvio, senza dir parola che insinuò aver egli edificato un tempio. Pare che Diodoro siculo (4) attribuisca a Osiri l'onore dei primi tempii fabbricati in Egitto, dicendo che questo principe, il quale fu di poi uno de' primi dèi del paese, elevò un tempio magnifico e sontuoso a Giove e a Giunone suoi genitori, e che consacrò a Giove due nicchie d'oro, dedicandogli la più grande col nome di *Giove Celeste*, e l'altra con quello di *Giove Ammone*; e ne donò parimente di simili agli altri dèi. Vuole Arnobio (5) che Foroneo, o Merope, sieno i primi antori dei tempii in Egitto. Ora Foroneo doveva vivere circa il tempo d'Abramo, secondo Eusebio, mentre pone *Apis*, suo successore, verso

(1) Maimonides, de Idolol. c. 1. §. 2, et Spencer, de Legib. ritualib. l. III. dissert. 6. c. 1. — (2) De dea Syra. — (3) Gen. VIII. 20. — (4) Lib. 1. (5) Advers. Gen. l. VI.

l'età d'Isacco. Artapano, Lisimaco, Giuseppe e i rab-
bini sostengono che i templi erano comuni in Egitto ai
giorni di Mosè. Dice Artapano (1) che gli Ebrei dimo-
rando in quel paese, furon forzati dagli Egizii a fabbri-
care i templi d'Ato e di Eliopoli. Scrive altresì che quando
gli Israeliti uscirono d'Egitto, tutti i templi di quella terra
vennero demoliti; e che in memoria delle maraviglie o-
perate da Mosè colla verga, gli Egizii ne avevano cousa-
crate di simili in ogni tempio. Lisimaco, citato da Giu-
seppe (2), racconta che Mosè e la sua comitiva spianarono
tutti i templi e gli altari che incontrarono. Gli autori e-
brei spiegano d'ordinario queste parole, *Egli esercitò i suoi*
giudizii contro i loro dèi (3), come se i loro templi fossero
abbattuti allorchè gli Israeliti sortirono di quel paese. Fi-
nalmente Giuseppe (4) fa tenere questo discorso a Dio,
parlando agli Israeliti: « Io vi comando d'atterrare i bo-
schi, gli altari e i templi dei Chauanei, e di ridurli in
cenere, dimodochè non ne rimanga il minimo vestigio ». Vien
parlato del tempio o della casa di Phegor, בית פעור,
nel Deuteronomio (5) e in Giosuè (6). Quest' ultimo fa pur
menzione di *Beth-Sames* (7), che traeva probabilmente il
suo nome dal tempio del sole, secondo l'etimologia di
questo nome, בית שמש, che significa *Casa o Tempio del*
Sole. Sotto i Giudiei vediamo molti templi nella terra
di Chanaan, per esempio quello di Berith (8), quello di
Dagone (9), e quello che fu rovesciato da Sansone nella
città di Gaza (10).

Ma, non ostante queste autorità, è indubitato che Mosè
non parla positivamente di templi. Il passo in cui trovasi
Beth-Phegor (o il tempio di Phegor) è aggiunto al Deu-
teronomio da quei che v'inserirono il racconto della morte
del legislatore. Mosè non esprime che le boscaglie, gli
altari, le colline, i monumenti, e i *chamanim*, vale a

(1) *Apud Euseb., Prep. Ev.* l. ix. c. 23 et 29: Τούτους καὶ τὸ ἐν
Ἀθῶν καὶ τὸ ἐν Ἠλίῳ πόλει ἱερὸν κατακτείναντες, τοὺς Ἑομοῦθ ὀνομα-
ζομένους, κ. τ. λ. — (2) *Cont. Appien. lib. 1.* — (3) *Exod.* xii. 12:
« In cunctis diis Egypti faciam judicium ». Num. xxxiii. 4: « Nam et in
diis eorum exercuerat Dominus ultionem (Hebr.: *fecerat Dominus ju-
dicia*) ». — (4) *Antiqq.* l. iv. c. 8: Καὶ βωμοὺς, καὶ ἄλση, καὶ νεῖως
ὅποσους ἂν ἴζουεν, καταρρίπτειν παροικῶ. — (5) *Deuter.* xxxiv. 6:
« Contra Phogor (Hebr.: *Contra Beth-Phegor, o Domum Phegor*) ». —
(6) *Jos.* xiii. 20. — (7) *Id.* xv. 10. — (8) *Judic.* ix. 46. — (9) *1. Reg.*
v. 2. — (10) *Judic.* xvi. 27.

dire i recinti consecrati al sole, ove di continuo mantenevasi il fuoco (1). È credibilissimo che allora non ci fossero in Egitto altri templi che quelle nicchie o templi portatili, co' quali il tabernacolo del Signore aveva qualche simiglianza quanto alla sua forma e al suo uso. È probabile che quei che hanno attribuita una sì grande antichità a certi templi, lo abbiano fatto per un errore assai consueto che assegna ad una religione, a uno Stato, a una città, a un tempio, tutta l'antichità delle cose a cui essi succedono, quantunque non sia lo stesso Stato, nè la stessa città, nè il medesimo tempio. Vedesi di ciò un esempio nel tempio della dea di Siria: osserva Luciano che alcuni ne attribuivano a Deucalione la fondazione, e altri a Semiramide, o ad Atte, o a Bacco; ma confessa che quello da lui veduto e che stava in piedi al suo tempo, era stato fabbricato di fresco da Cambabo, cioè che non impediva che passasse per uno de' più antichi templi d'Oriente, perchè fondato sulle rovine, ovvero presso di un altro antichissimo, o fors'anche perchè succeduto ad un tempio portatile della dea di Siria. Ma, comunque sia, si vuol accordare agli Egizii la gloria d'essere stati i primi ad eriger templi agli dèi, giacchè in Erodoto (2) se ne attribuiscono la gloria, e a noi poco preme il disputargliela.

Templi dei
Caldei, de' Fe-
nicii e de' Si-
rii.

Egli è però vero che i Caldei, i Siri e i Fenici avevano dei templi che non cedevano in antichità a quei d'Egitto. Noi parliamo poc' anzi di quello della dea di Siria, i cui principii sono senza contraddizione antichissimi. Quello d'Astarte in Fenicia non è per avventura d' inferiore antichità. Dice Erodoto (3) che il tempio d'Astarte in Ascalona passava per uno de' più antichi tra gli altri dedicati a quella dea. Il tempio d'Ercole Antico, in Tiro, è de' più celebri di quel paese (4); vi si può unire quello di Giove sul monte Cassio, che fu, per quanto dicesi, fabbricato dai nipoti di Castore e di Polluce (5). Il falso Sanchoniato, in Eusebio, anch'esso parla del tempio portatile del dio Agrote, chiamato negli antichi libri de' Fenici il maggiore degli dèi, e rappresentato in una sta-

(1) Ved. il commentario del Calmet sopra il Levitico, xxvi. 30. —

(2) Lib. II. c. 4: Βοιωτοὶ τε, καὶ ἀγαμέμναι, καὶ νηοὺς ἑτοίμοι ἀπο-
νείμαι σφίσις πρώτους. — (3) Lib. I. c. 105. — (4) Id. l. 2. c. 44. —

(5) Euseb., *Præp. Evang.* l. I. c. 10.

tua d'oro tirata sopra un carro da molte paia di buoi. Fa menzione Luciano (1) d'un altro tempio di Venere, edificato da Cimira sul monte Libano. Quello di Belo in Babilonia non è per avventura meno anteo dei menzionati; e almeno può dirsi che la maggior parte di questi potrebbero disputare in antichità co' templi d'Egitto.

Erano fra i Greci comunissimi i templi all'epoca della guerra di Troia. Erano già noti i dodici gran dèi e molti eroi divinizzati, e la falsa lor religione interamente formata. Vuole Arnobio (2) che Eaeo, figlio di Giove, sia il primo fondatore de' templi della Grecia. Pretendono altri (3) che Epimenide, famoso filosofo di Creta, fosse il primo a fabbricarne, ovvero che ne dedicasse; ma questo filosofo è molto più recente di Eaeo e della guerra di Troia. Pitagora, più vecebio d'Epimenide, parla sovente de' templi (4); e diceasi che Abari, filosofo iperboreo, aveva in costume di passare in simili luoghi la notte. Viene affermato (5) che Creto, primo re dell'isola di Candia, costruisse in quell'isola un tempio a Cibeles, madre degli dèi, lungo tratto avanti Epimenide, supposto che costui vivesse verso la quarantesimasettima olimpiade. Osservasi parimente un tempio d'Apollo nell'isola di Delo, fabbricato da Erisitone, figliuolo di Cecrope re d'Atene; ora Cecrope viveva circa mille anni prima d'Epimenide. Ecco quanto troviamo intorno all'antichità de' templi nella Grecia. Confessa Erodoto (6) avere i Greci preso non poco dagli Egizii, singolarmente in materia di religione: essendo da questi derivato il loro oracolo di Dodona, il più anteo di tutto quel paese, e dalla medesima sorgente avendo tratto i nomi dei dodici dèi; e probabilmente fu ad esempio loro che edificarono aneora templi ed altari.

Riferisce Macrobio (7) colla scorta di Zenone, che Giano fu il primo a fabbricare templi in Italia e a regolare le cerimonie dei sacrificii. Viene accertato che i Romani stettero per lunga pezza senza tenere statua veruna nei loro templi, e solamente n'ebbero sotto il regno di Tarquino Priseo, verso l'anno 170 dopo la fondazione

Templi dei
Greci.

Templi dei
Romani.

(1) *De Dea Syra.* — (2) *Advers. Gent. l. vi.* — (3) *Diog. Laert. l. vii.* — (4) *Fide Jamblie. Vita Pitagor.* — (5) *Fide Euseb. Chronic.* — (6) *Lib. ii. c. 40. 50. 51. 52.* — (7) *Saturnal. l. i. c. 9: u. Janum in Italia primum Diis templa fecisse et ritus instituisse sacrorum n.* —

di Roma (1). Romolo aveva alzato un tempio a Giove Feretrio, e Numa formato aveva la religion dei Romani; ma tuttavia ella era semplice e modesta, erano senza idoli i templi, e i sacrificii senza prodigalità, senza barbarie e senza dissolutezze.

Sepolcri convertiti in templi.

Siccome la maggior parte delle deità pagane non erano se non se uomini annoverati dalla superstizione tra gli dèi, così i più dei loro templi erano a guisa di mansolei, costruiti sovra i loro sepolcri, ciocchè mostra la novità e nel tempo stesso la vanità del culto che vi si rendeva a personaggi per lo più viziosissimi, e indegni non solo degli onori divini, ma eziandio della memoria degli uomini. La stima ed il rispetto portato loro allorchè vivevano, passò fino alle loro ceneri e alle anime: non potendo risolversi a vedere erranti e senza albergo quelle anime che si credevano corporali, e sempre affezionate a quel corpo già da esse animato e ai luoghi da quelle abitati; si erede di dover fabbricar loro case in cui potessero ricoverarsi (2), e ove si potesse offerir loro sacrificii e profumi, affine di ricrearle mediante gli odori degli uni e degli altri, immaginandosi che fossero loro gratissimi.

Ciò che ora dicemmo rispetto ai sepolcri dei grandi uomini dell' antichità convertiti successivamente in templi, e degli onori che venivano ad essi renduti nel luogo della lor tomba, vien sostenuto come un fatto incontrastabile dagli antichi Padri della Chiesa, come san Clemente alessandrino (3), Ensebio (4), Arnobio (5), san Cirillo d' Alessandria (6), e da un gran numero di moderni scrittori; ed è agevole il provarlo dalla induzione che si cava dall' essere la maggior parte di quei templi fabbricati sulla platea della sepoltura degli eroi e delle eroine dell' età prisca. Il tempio di Minerva in Larissa era la tomba di Acrisio: quello che stava nella cittadella d' Atene era la tomba di Cecrope; Erittonio giacea sepolto nel tempio di Peliada, e Ismaro nel recinto di Elensina; due donne iperboree, cioè Iporoea e Laodicea, avevano il lor mausoleo nella cappella di

(1) *Vide Plutarch. in Numa; Dionys. Halicarnass.; Tertull. Apol. c. 25; et Aug. l. iv. de Civit., c. 31.* — (2) *Vide Spencer. de Legib. ritual. l. iii. c. 1. dissert. 6. sect. 5.* — (3) *Protreptic.* — (4) *Præpar. Evang. l. ii. c. 5.* — (5) *Advers. Gentes, l. vi.* — (6) *Contra Julian.*

Diana, situata nel tempio d' Apollo in Delo. Ecco una parte di ciò che ei fa sapere s. Clemente alessandrino. Sostiene altresì Arnobio colla stessa franchezza che molti di quei templi colle dorate loro soffitte e con le enpoe loro sì alte e superbe non coprivano che ceneri ed ossa, mentr' erano avelli d' uomini morti, come vi si può contestare mediante gli scritti degli stessi vostri antori, diceva egli ai Pagani; onde conchiudeva ch' essi commettevano una empietà degna di punizione adorando nomini trapassati, e che facevano ingiuria ed oltraggio agli dèi sollevando i loro templi sulle tombe dei mortali. Ragiona Eusebio presso a poco nella stessa maniera: sostenendo che in risalire al fonte della idolatria, e prendendo la superstizione nella sua origine, può darsi a vedere che coloro che introdussero nel mondo la religione pagana erano uomini immersi in ogni genere di dissolutezze, i quali per un principio di timore, d' interesse, o d' una mal intesa gratitudine, vollero conservar la memoria di chi avevano governati, o veramente che avevano reso qualche considerabile beneficio o alle loro persone, ovvero alla patria; nel che sarebbero pure anche stati sensibili se non fossero giunti sino ad imporre ai medesimi il nome di dèi, senza badare alla loro condizione di mortali. Eusebio aggiugne che i successori, essendosi vergognati di un errore sì madornale dei loro antenati, e affine di liberarsi dalle obbiezioni che si facevano contro un' empietà così grossolana, inventarono quella nuova teologia che tutto convertiva in figure e in misterii, volendo darci ad intendere che sotto nome dei loro iddii non dovevano intendersi uomini che già vissero, ma le cause naturali dei grandi effetti che osserviamo nella natura, prodotti dal sole, dalla terra, dall' aria, dai venti, ec. La famosa torre fabbricata da Belo in Babilonia, che passava per una maraviglia del mondo, era, secondo l' osservazione di Strabone (1), la tomba del medesimo Belo. Quanto ai templi de' Romani, dice in generale Prudenzio che tutti i templi di Roma erano altrettanti sepolcri di eroi.

*Et tot templa deum Romæ quot in urbe sepulchra
Heroum numerare licet* (2).

(1) Lib. XVI. initio. — (2) Prud. lib. 1. contra Symmach.

Si può asserire lo stesso dei templi d'Egitto, non essendovene per avventura alenno ove non fosse qualche avello di dèi, o di sacri animali. Erodoto e Diodoro fanno menzione di siffatti sepoleri; ma il primo (1) non parlane chiaramente, perchè vi credeva celato un mistero che non fosse permesso di rivelare.

Non si ha veruna accertata contezza di templi alcuno prima dell'età di Mosè.

Dal detto fin qui è agevole di conchiudere che tutti i templi di cui abbiamo accertata contezza sono posteriori all'età di Mosè; ma la cosa non è affatto fuor di dubbio rispetto all'Egitto, non essendovi certezza se veramente Foroneo fosse il primo che in quel paese ne fabbricasse, e per altra parte il tempo del di lui regno è ancora pochissimo certo. Quanto poi a tutti gli altri templi della Caldea, della Siria, della Fenicia, della Grecia, delle isole d'Italia e dei popoli che Barbari si chiamavano, sono stati costruiti certamente dopo Mosè. Quando si confessasse che Dencalione è il fondatore del tempio della dea di Siria, ciò non trapasserebbe Mosè, ponendo noi il diluvio di Dencalione verso il tempo della nascita degli Israeliti d'Egitto. Il celebre tempio di Belo in Babilonia, di cui vedrassi appresso la descrizione, sussisteva avanti Nabucco, ma non si sa di certo chi abbialo fatto edificare. Alcuni lo attribuiscono a Semiramide; ma si conviene esser quello di gran lunga posteriore a Mosè. Giove e gli altri dèi suoi contemporanei o suoi figliuoli, come Eaco fondatore de' templi della Grecia, sono circa cento anni dopo Mosè. Giano era contemporaneo di Saturno, padre di Giove. Il tempio d'Ercole di Tiro non può essere avanti Mosè, perchè quella città fu dopo la di lui morte fondata. Quanto agli altri templi della Fenicia e de' Filistei, non può dirsi cosa ben certa, atteso che non se ne conoscono i fondatori, nè in qual tempo sieno stati costruiti. Parla Strabone (2) d'un tempio celebre nella Colchide, dedicato da Friso alla dea Leucothea; ma questo eroe non prese terra in quel paese se non poco avanti agli Argonauti: ora gli Argonauti intrapresero il viaggio del vello d'oro verso il tempo del governo di Gedeone (3). Descrive Ovidio (4) l'antico tem-

(1) *Herodot.* l. II. c. 170. — (2) *Lib.* XI. — (3) Quest'epoca è presso a poco la stessa, sia che segua il sistema dell'Usserin, il quale non fa durare il governo di Gedeone che dall'anno 1245 avanti l'era volgare fino all'anno 1256, sia che segua il sistema di Marsham, che lo fa durare dall'anno 1253 fino all'anno 1199. — (4) *De Ponto*, l. III. el. 2.

pio di Diana Taurica, in cui adoravasi una statua che si credeva caduta dal cielo; Ifigenia v'era sacerdotessa quando il suo fratello Oreste col suo amico Pilade ivi giunsero. Ma Oreste e Ifigenia sono posteriori all'assedio di Troia; e quando si ponesse la fondazione di esso tempio dugento anni prima, non si arriverebbe perciò fino alla morte di Mosè. Sicchè possiamo accertare di non aver notizia di verun tempio avanti il legislatore degli Ebrei.

Cade in acconcio d'esaminare ora qual fosse la forma e la positura de' templi antichi, affine di paragonarli con quello di Salomoue. Ecco l'idea che Straboue⁽¹⁾ ci porge di quei d'Egitto. Entravasi a prima giunta in una gran piazza lastricata, larga la metà di un iugero, e tre o quattro volte altrettanto lunga. Indi si passava in un ampio vestibolo, successivamente in un altro, e alla fine in un terzo; poscia trovavasi uno spazioso cortile a fronte del tempio: in fondo di questo cortile scorgevasi un edificio di mediocre grandezza, ed era il tempio propriamente detto, in cui non si vedeva statua alcuna, o se pure ve n'erano, erano soltanto figure di certi sacri animali dagli Egizii adorati. « Quiudi tutto ciò che serviva d'ornamento a que' templi era augusto e magnifico, come i sacri boschi, gli atrii, le logge e i cortili; ivi misteriose sono le cerimonie, e i ministri vi compaiono con autorevole gravità; ma poi mirasi con istordimento che gl'iddii quivi adorati sono un gatto, un cane, una scimmia, un eccodrillo, un caprone ». S. Clemente alessandrino⁽²⁾ ci rappresenta nella medesima foggia i templi d'Egitto, dicendo essere rimarcabili per le foreste, i cortili e i portici che gli abbellivano: gli atrii e i vestiboli erano adorni di colonnati superbi; le mura incrostate di pietre rare e preziose; l'interiore del tempio tutto sfavillava d'oro e di argento, e di quel ricco metallo che chiamasi *electrum*. I luoghi più segreti erano velati con tappezzerie tutte d'oro tessute; ma qualora voi chiedevate d'entrare in quel sacro luogo per adorarvi la divinità che colà riposava, un sacerdote si portava con sussiego a tor via i velami, e vi

Forma e situazione dei templi antichi. Forma di quei dell'Egitto.

(1) Lib. xvii. Ved. anche *Herodot.* l. ii. — (2) *Pædagog.* l. iii. c. 2: Αἰλουρος δὲ, ἢ προκύδιλος, ἢ κύπριον ὄνεις, ἢ τι τοιούτου Σηρίου ἀνάξιν μὲν τοῦ νόου, χειρὸς δὲ ἢ τοῦ σώματος ἢ βρογχίου ἀνταξίον ὁ θεός. Αἰγυπτιῶν ἐπὶ στομῆς αἰλουρῶς κατακλίνεται καλούμενον Σηρίον.

mostrava un gatto, ovvero un coccodrillo, oppure un serpente addomesticato, che andava aggirandosi sopra d'un ricco tappeto di porpora.

Simandio, re d'Egitto, volendo conservar la memoria delle sue gran gesta, fe' costruire un tempio, o sia un monumento di non ordinaria magnificenza; ed ecco come ne siamo da Diodoro siculo informati⁽¹⁾: L'edificio aveva dieci stadii di quadrangolare figura. Il primo viale era di una pietra di vari colori, e aveva due ingeri di lunghezza e quarantacinque cubiti di larghezza. Incontravasi nell'entrare un riquadrato cortile di quattro ingeri, circondato di corridoi, tutti da colonne tutte d'un pezzo, alte sedici cubiti, e lavorate in figura di animali, secondo l'antico gusto e la prisca maniera. Dal prefato cortile si passava in un altro di simigliante estensione, ma più ricco in iscultura, e adorno di colonne più ricche e più belle. Ivi miravansi statue colossali, e la descrizione della guerra di Simandio contro i Battriani. Nel fondo di questa piazza sorgeva un tempio in cui veniva rappresentata un'assemblea di giudici accolpita in legno, e in quel mezzo sedeva il presidente colla immagine della verità che dal collo pendevagli. Passando avanti, vedevasi una gran fabbrica sull'andamento dell'altre, che dominava un vasto cortile ornato di colonne e di logge; più oltre stava la libreria con questa iscrizione: *La medicina dell'anima*. Dietro la libreria v'era un tempio, in cui contavansi da venti letti di Giove e di Giunone, e la statua del re fondatore di sì magnifico edificio.

Erodoto⁽²⁾ ci somministra non poche descrizioni di templi in Egitto, come sarebbe quello di Latona, di Vulcano, di Minerva e di Diana; ma elleno dalle già considerate non sono punto diverse. Noi riferiremo solamente il *Serapium* d'Alessandria, che miravasi tuttavia in essere al tempo di Teodosio il Grande, che lo fece donare ai Cristiani. Ecco come ne parla Rufino⁽³⁾: Era questo tempio elevato in un'ampia piattaforma fatta per mano d'uomini e con istraordinario lavoro; vi si saliva per cento gradini di pietra, ed era sostenuta con archi e volte sotterranee, che servivano a varii usi segreti del tempio. Quest'edi-

(1) *Lib. II. c. 1.* — (2) *Lib. II. c. 138. 155. 170. 175. 176.* —

(3) *Hist. L. II. c. 22.*

finio stava collocato nel mezzo a tutto quel grande spazio, ed era circondato da sontuosissime e magnifiche logge quadrangolari, e da più ordini di fabbriche destinate per abitazione ai ministri del tempio. Non poteva aggiugnersi un minimo che alla bellezza e alla magnificenza dell'esteriore e dell'intieriore di quel luogo, essendo al di fuori abbellito di colonne dei marmi i più preziosi, l'intieriore intonacato tutto d'oro, d'argento e di rame, non già a falda a falda nè a luogo a luogo, ma bensì dappertutto, in guisa che di sotto stava l'oro, sopra l'argento, e il rame l'uno e l'altro copriva; siechè ciò che v'era di più ricco e prezioso, il meno appariva. In questo sì famoso Serapio si conservava la celebratissima biblioteca dei Tolomei. Il tempio era oscuro, come quasi tutti gli altri dell'antichità, non prendendo la luce che da un piccol buco posto dalla banda d'oriente, di modo che venendo il sole a levarsi, indirizzava i suoi raggi sulla bocca dell'idolo, collocato dicontra nel fondo del tempio. Vedesi da tal descrizione che quest'edifizio era di greca architettura, e d'un gusto assai diverso dalle antiche fabbriche degli Egizii: tale si era quest'opera de' Tolomei.

Fa di mestieri aggiugnere ai templi d'Egitto quello di Giove Ammone, attesa la vicinanza e la similitudine. Stava questo nel cuor del bosco⁽¹⁾ consecrato a quel dio, e serviva di fortezza ai popoli circonvicini. Tre gran muraglie formavano il suo recinto: nel primo scorgevasi un antico palazzo in cui altra fiata dimoravano i re del paese; nel secondo erano le abitazioni delle mogli e dei figli di quei principi, e il tempio e l'oracolo d'Ammone; finalmente nell'ultimo cortile erano i quartieri delle guardie e de' soldati del sovrano.

I templi della Siria e d'Arabia erano fatti sul medesimo gusto che quei d'Egitto. Gli Arabi antichi non avevano templi, non meno che la maggior parte degli altri popoli. Massimo da Tiro⁽²⁾ attesta d'aver veduto il dio adorato da quei popoli, che era una pietra quadra; ma Diodoro siculo⁽³⁾ ci porge un'alta idea della maestà dei templi degli Arabi e de' loro dèi. Ecco la descrizione che fa di quello di Giove Trifido, situato nell'isola Panchea: Sorge

Forma dei
templi della
Siria e d'A-
rabia.

(1) *Vide Quint. Curt. l. iv.* — (2) *Dissert. 38.* — (3) *Lib. vi. c. 10.*

l'edifizio nel mezzo d'una amena e fertile campagna, seminata tutta d'alberi fruttiferi e di boschi d'alberi d'alto fusto; il tempio è venerabile per la sua antichità, e degno d'ammirazione a riguardo delle sue ricchezze, della sua magnificenza e della bella sua situazione. La di lui ampiezza è di due ingeri in quadrato, ed è fabbricato di pietre bianche, sostenuto da grandi colonne lavorate tutte di varia scultura. Le statue degli dèi che in esso miravansi non erano meno considerabili per la loro grandezza che per la beltà del lavoro. I sacerdoti che servono nel tempio hanno tutt' all' intorno le loro abitazioni. Presso al tempio havvi un circo lungo quattro stadii e largo un ingero; ai due lati del medesimo si vedevano grandi colossi di bronzo sovra basi quadrangolari. Ecco qual era quel tempio sì sontuoso.

Ci parlano spesso fiate gli antichi del tempio di Asealona e di quello d' Ercole di Tiro; ma noi non ne troviamo descrizione alcuna acconata e fedele. La Scrittura dice parimente qualche cosa del tempio di Dagone a Gaza, città dei Filistei⁽¹⁾, ma non ce ne dà la figura; solamente nella storia di Sansone si vede ch' egli doveva essere alla foggia di quei d'Egitto, avendo nella parte anteriore un gran cortile con portici sostenuti da colonne, stantechè il popolo accorso per veder Sansone occupava non solo le logge, ma i tetti ancora che coprivano il tempio e le gallerie. Tutta la fabbrica del tempio era sostenuta da due colonne collocate nel mezzo, la caduta delle quali cagionò la rovina di tutto l'edifizio. Quelli a cui sembrasse strano che un tempio abbia potuto reggersi sopra due colonne, potranno riflettere che si vede il teatro di Roma sostenuto da un solo perno, e l'anfiteatro da due: *Ecce populus Romanus universus*, dice Plinio, *duobus navigiis impositus, binis cardinibus sustinetur* ⁽²⁾.

Noi non dobbiamo lasciar da banda il tempio della città di Jerapoli, dedicato alla dea di Siria, uno de' più celebri di tutto l'Oriente. Era situato, dice Luciano⁽³⁾, nel cuore di quella città, sulla vetta di basso colle, e chiuso da doppio recinto di mura. I suoi atrii stendonsi verso set-

(1) *Judic.* xvi. 25 et seqq.: « *Ambas columnas* (l'ebreo aggiunge *medias*) *quibus innitebatur, domus, etc.* ». — (2) *Hist. Nat. l.* xxxvi. c. 15. — (3) *De Dea Syra.*

tentrione ed hanno da cento tese di lunghezza. L'edifizio è volto all'Oriente, non altrimenti che i templi della Jonia; e sta piantato sovra un terreno alto circa due passi, e là si sale per via di alcuni gradini. Ammirabile n'è il vestibolo; le porte sono d'oro, e il tempio è tutto sfavillante di sì pregevol metallo. Nel fondo si scorge una specie di camera alquanto sollevata, e sempre aperta; ma solamente i sacerdoti osano entrare in quel tempio interiore, e nè pur tutti indistintamente. Sono in quel sacro luogo due statue d'oro, una di Giunone, di Giove l'altra, a cui danno coloro altri nomi: quella di Giunone è assisa sopra alcuni leoni, e quella di Giove su dei tori. Tra questi due idoli se ne vede un terzo, che non rassomiglia a veruna particolare divinità, ma tiene una qualche cosa di tutte. Gli Assirii gli davano il nome generale di Statua o di Figura⁽¹⁾. Entrando nel tempio dalla parte sinistra mirasi un trono vuoto, ed è quello del sole, dicendo essere bastantemente conosciuto il re de' pianeti senza che vi sia bisogno di rappresentarlo. Appresso vedesi il trono d'Apollo, figurato appo loro in altra guisa che non tra i Greci: mentr'egli è vestito e con la barba, laddove per ordinario sta ignudo e senza barba. Eeco qual era l'insigne tempio della dea di Siria.

Quello di Belo in Babilonia era d'un gusto assai diverso da tutti gli altri sino ad ora descritti. Dice Erodoto⁽²⁾ che era di quadrata figura, avendo due stadii (ovvero duecentocinquanta passi) per ogni verso. Nel centro di questo spazio ergevasi una torre, la cui base occupava uno stadio quadrilatero, ed era composta di otto torri una sopra dell'altra. Nell'ultima e più sublime si scorgeva un tempio con un magnifico letto e una tavola d'oro, ma senza statue. Nella prima torre, eh'era al piano del portico, vi si vedeva a sedere una figura d'oro di Giove, alta dodici cubiti. Ivi miravasi ancora una gran tavola d'oro, colla sedia e lo sgabello dello stesso metallo. Nel davanti era un altare d'oro, poscia un altro molto più largo per offerirvi i sacrificii perfetti, ovvero le vittime dei grossi animali. I Persiani, che non aveano templi nè statue, essendosi impadroniti di Babilonia, distrussero quel tempio, e tutte ne portarono via le ric-

Forma del
tempio di Be-
lo in Babilo-
nia.

(1) Στυγιον. — (2) Lib. 1. c. 181-2.

chezze. Erodoto e Arriano attestano che Serse demolì quell' opera sì eccellente. Alessandro Magno il volle riedificare, e viene affermato che fece dar mano al lavoro; ma prevenuto dalla morte non potè terminarlo⁽¹⁾.

Parlane Diodoro⁽²⁾ in una foggia diversissima da quella che ora dicemmo, volendo che lo facesse fabbricar Semiramide; e osserva che niuno scrittore ne ha mai accennata la vera altezza; ma era sì grande che i Caldei facevano sulla sua sommità le loro astronomiche osservazioni verso l' oriente e l' occaso. Nel più alto del tempio vedevansi tre statue d' oro, una di Giove, l' altra di Giunone e la terza di Opis. Quelle di Giove e di Opis pesavano mille talenti babilonesi. Miravasi ancora nei giorni di Diodoro la statua di Giove, alta quaranta piedi. Quella di Opis sedeva in trono d' oro, avendo due leoni ai suoi ginocchi, e presso di loro serpenti d' argento di smisurata mole. La statua di Giunone pesava ottocento talenti, e teneva nella mano destra il capo di una serpe, e colla sinistra uno scettro di pietra. Stava dinanzi a queste tre divinità una tavola d' oro, lunga quaranta piedi, e larga dodici, pesante cinquecento talenti, essendo comune alle tre deità, come pure due gran coppe in forma di naviglio, due vasi adatti per incendervi i profumi, e oltre a ciò tre tazze, l' una delle quali, consacrata a Giove, pesava mille e duecento talenti.

Forma del
tempio di Diana
in Efeso.

Il tempio di Diana in Efeso è senza contraddizione uno de' più magnifici che l' antichità abbia innalzato. L' architettura non era egizia nè siriana, avendo per di fuori due ale da ogni lato, cioè due ordini di colonne all' intorno, e otto di profondità nelle facciate anteriore e posteriore⁽³⁾. La lunghezza del tempio era di quattrocento venticinque piedi con duecentoventi di larghezza. Cento ventisette re vi avevano regalate altrettante colonne, ognuna delle quali era alta sessanta piedi: ve n' erano trentasei riccamente lavorate. Aveva le sue porte di cipresso, legno che non si cangia mai mantenendosi sempre lucente. Plinio dice⁽⁴⁾ che fu tenuto immerso per quattro anni nella colla. Tutto il legname era di cedro, e montavasi sino alla cima per via di una scala formata d' un fusto di vite

(1) *Arrian. l. III. et VII. et Strabon. l. XVI.* — (2) *Lib. III. c. 10.* — (3) *Vitruv. l. III. c. 10.* — (4) *Lib. XIV. c. 1; l. XVI. c. 40; l. XXXVI. c. 14, et alibi.*

portata di Cipro. Sarebbe impossibile il descrivere a parte a parte i ricchi rarissimi adornamenti di quel famoso tempio terminato in duecentoventi anni a spese comuni di tutta l'Asia.

I templi de' Greci avevano qualche proporzione con quello poc' anzi descritto, almeno quanto alla forma, essendo d'ordinario circondati da corridoi, o colonnati. Gli uni avevano solamente un ordine di colonne e una semplice loggia, e gli altri due ordini.

Situazione dei
templi antichi.

Contuttocchè la disposizione dei templi non sia mai stata perfettamente uniforme tra popoli differenti, v' erano però certe regole che il più delle volte s'osservavano. Noi vediamo da quel che ci dicono gl'istorici dei templi di Egitto, che ordinariamente l'ingresso riguardava l'orientale, e che per conseguenza il tempio o il santuario era verso l'occidente. Il portico del tempio di Vulcano, fabbricato da Asichis re d'Egitto, rimirava il levante⁽¹⁾. Quello del tempio di Memphi, edificato da Psammetico, al riferire di Diodoro⁽²⁾, era nella medesima situazione. Porfirio⁽³⁾ e alcuni altri osservano che tale era la costruzione di quasi tutti gli antichi templi, i quali avevano l'ingresso all'orientale, e quei che pregavano, stavano volti verso occidente. Il tempio della dea di Siria non era in questo dai testè menzionati diverso.

Ma cotest'uso, secondo la osservazione d'Igino⁽⁴⁾ liberto d'Augusto, andò a poco a poco cangiando; e si pose l'ingresso dei templi dalla parte occidentale, e la figura della divinità nel fondo di quelli verso l'orientale, di modo che chi penetrava nel luogo santo e segreto stava volto al levante. Ond'è che Vitruvio⁽⁵⁾ dice che quando si edificano i templi, fa di mestieri che la statua collocata nel loro fondo sia verso la parte occidentale rivolta, affinchè quei che si rendono ad offerire i sacrificii

(1) *Herodot.* l. II. c. 136. — (2) *Lib.* 1. — (3) *De Antro Nympharum. Item Dionysius Trax.* l. III de Pharis, apud Spencer, de *Legib. ritual.* l. III. c. 2. dissert. 6. sect. 4. — (4) *De agrorum limitibus constituendis*, l. 1: « Antiqui architecti in occidentem templa spectare recte scripserunt: postea placuit omnem religionem eo convertere ex qua parte caeli terra illuminatur ». — (5) *De Architectura* l. IV. c. 5: « Signum quod erit in cella collocatum spectet ad vespertinam caeli regionem, uti qui adierint ad aram, immolantes aut sacrificia facientes, spectent ad partem caeli orientis et simulacrum quod erit in arde..., ipsaque simulacra videantur ex oriente contueri supplicantes ».

guardino verso l'oriente e la statua, e che la statua sembri alzarsi e rimirarli dal levante. Siffatta costruzione si dà a vedere nei vetusti nostri tempj e nelle chiese antiche, le quali poco meno che tutte sono rivolte verso levante, tenendo l'entrata loro all'ocaso, in guisa che quei che riguardano il santuario e l'altare hanno volta la faccia verso la parte orientale. E l'antichità di tal uso consta eziandio perchè gli antichi Cristiani si rivolgevano comunemente, qualor pregavano, verso l'oriente; il che diede luogo ai Pagani di rinfacciar loro che adoravano il sole.

Noi non vediamo cosa più antica di questa tradizione nella Chiesa occidentale⁽¹⁾: onde erediamo ch'ella tragga da più alto principio la sua pratica, e che i Gentili convertiti al cristianesimo conservassero somigliante costume, facendolo passare dai delubri dei loro idoli nelle loro chiese; e ciò ancora che vie più favorisce quest'opinione si è che tal rito è opposto a quello degli Ebrei, a cui naturalissimo era che gli Apostoli si conformassero e conformar facessero i Fedeli se non avessero trovato una pratica contraria, la quale giudicarono di non dover permutare.

Non è però così delle chiese orientali, mentr' elleno si conformarono all'uso degli Ebrei, e seguirono le regole antiche dell'architettura dei tempj d'Egitto e della Siria, ponendo la porta dalla parte d'oriente, e l'altare nel fondo della chiesa dalla banda occidentale. Il che apparisce nella chiesa di Tiro, descritta da Eusebio di Cesarea⁽²⁾, e nelle altre che si videro successivamente nello stesso paese, essendo quasi tutte fabbricate sullo stesso modello; ed è probabile che ciò derivasse da una tradizione più remota. Ecco dunque qual si era la chiesa di Tiro: Un gran recinto di mura chiudeva tutto il luogo santo, e un gran portone volto verso l'oriente, che ben da lungi scorgevasi per essere assai elevato, era l'ingresso. Entravasi a prima giunta in un ampio cortile disposto in quadro, e circondato da quattro portici sostenuti da co-

(1) Tutti i Giudei d'Occidente si volgono, pregando, verso l'oriente. Ma per non avere l'aspetto d'adorare il sole debbono rivolgersi alcun poco verso l'ovest o verso il nord. I rabbini promettono le ricchezze a coloro che si volgono verso l'ovest, e la sapienza a quelli che si volgono verso il nord. È assai difficile che un Ebreo si volga verso questa ultima parte. Ved. Talmud, trattato *Berakhot*, fol. 30 recto, e R. Jos. Karo, *Orakh-Akayim*, n. 94. — (2) *Hist. Eccl.* l. x. c. 4.

lonne. In mezzo a quel cortile e dirimpetto all'ingresso della chiesa stavano alcune fonti donde scaturivano acque in gran copia, affine che ognuno potesse prima di entrarvi lavarsi. Il vestibolo della chiesa, aperto altresì dalla parte di levante, avea tre grandi porte; ma quella del mezzo era molto maggiore delle due altre. Le sue imposte, collegate con ferro, erano di rame, e ornate di sculture. Dalla porta principale si entrava nella gran nave, e dalle altre due nelle parti laterali della basilica. Nel fondo miravansi i seggi disposti per il vescovo e pe' sacerdoti, assisi con lui in semicircolo attorno all'altare, collocato verso il mezzo di quello spazio. Il santuario stava separato dal rimanente della chiesa, e barrato con balaustrì, o con ingratricolati di legno di bellissima scultura. Ecco qual era la consueta disposizione delle chiese dei Cristiani d'Oriente.

Ma in questo, come in tutte le altre cose, non bisogna immaginarsi che le regole fossero talmente stabili ed uniformi, che mai non se ne dipartissero: a quelle si conformavano per l'ordinario, e quando non eravi motivo di fare altrimenti. Vitruvio ci dice ⁽¹⁾ che, se il terreno non era libero e netto, fabbricavasi il tempio in guisa, che dal luogo ov'egli era si potesse godere la vista della maggior parte delle mura della città. Se poi si fosse dovuto edificare sovra d'un fiume, dirigevasi il tempio verso l'alveo della riviera, e da quella parte prendevane l'ingresso. Quindi è che in Egitto, ove ordinariamente si costruivano i templi sul Nilo, erano posti in foggia che l'ingresso mirava sempre dalla banda del fiume: sicchè quei che stavano sulla sua sponda orientale, riguardavano l'occidente, ed avevano il loro fondo al levante; quelli al contrario collocati sull'occidentale suo lido, riguardavano l'oriente e avevano il loro fondo all'occidente. In ultimo, se fabbricavasi lungo le strade, si faceva in modo che l'entrata nel tempio riuscisse sulla via, e che i passeggiere potessero vedere l'interiore dell'edifizio, e salutarlo in passando. Ecco quanto dice Vitruvio intorno a ciò. Lo scoliaste di Pindaro dà

(1) Lib. iv. c. 5: «*Sic autem loci natura interpellaverit, tunc convertenda sunt earum ardim constitutiones, uti quam plurima pars maximam et templis deorum conspiciatur; item si secundum flumina ardes saxes fiant, ita ut in Aegypto circa Nilum, ad fluminis ripas videantur spectare debere, etc.*»

in geuerale questa regola circa la positura nella quale si metteva pregando gli dèi: « In adorando i sommi dèi uno si rivolgeva verso l'oriente, e in venerando gli eroi miravasi l'occidente ».

Architettura
degli antichi
tempii.

La forma e l'architettura de' tempii erano altresì varie secondo la natura e le qualità degl'iddii che in essi adoravansi. Quei di Giove erano per ordinario più lunghi che larghi, e bene spesso scoperti⁽¹⁾; facevansi molto elevati affine di mostrar la grandezza e l'eminenza di quel dio sopra d'ogni altro. I tempii dedicati al cielo, al sole, alla luna, al fulmine, erano ancora d'ordinario scoperti, a cagion della luce che accompagnava le dette cose. È verisimilmente per questa stessa ragione che gl'Israeliti adorarono talvolta il sole, la luna e gli astri sopra i tetti⁽²⁾. I tempii di Cerere, di Vesta, del sole, di Bacco e degli altri dèi, che hanno attinenza colla terra, che è rotonda, erano parimente tondi, ovvero a sei e sette, o pure otto facce. I tempii di Giove erano ordinariamente quadrati. Quelli di Plutone e degli dèi infernali erano per lo più in luoghi cavernosi, o entro sotterranee vòlte, e i loro altari scavati nella terra. Gli dèi tutelari della città avevano i loro tempii nei luoghi più eminenti di esse, come consta dai tempii di Troia, di Minerva in Atene, del Campidoglio in Roma. Gli dèi che presiedevano alle arti, alla virtù, alla pace, avevano i loro tempii nei luoghi più popolati della città. Quei di Mercurio, d'Iside, di Serapide, stavano nel mercato. Le deità il cui potere stendevasi meramente intorno ai piaceri, come Venere, o sopra la guerra, come Marte e Bellona, o sui fuochi e gl'incendii, come Vuleano; si vedevano fuori delle città. I tempii di Nettuno erano sul mare; quei d'Esculapio nei più be' luoghi delle città o delle campagne⁽³⁾; quelli di Mercurio nel mercato; quei d'Apollo e di Bacco congiunti al teatro, quelli di Ercole presso il circo; quei di Cerere alla campagna; per ragione della somma purezza che in essi richiedevasi⁽⁴⁾.

Vuole parimente Vitruvio⁽⁵⁾ che i tempii di Marte,

(1) Vitruv. l. 1. c. 2: « Jovi, fulguri, et caelo, et soli, et lunae adipeia sub dio hypaethraque constituentur; horum enim deorum et species et effectus in aperto mundo atque lucenti praesentes videmus ». — (2) Sophon. l. 5: « Eos qui adorant super tecta militiam coli ». — (3) Vitruv. l. 1. c. 2. — (4) Id. l. 11. c. 7. — (5) Id. l. 1. c. 2: « Minervae, Marti,

d' Ercole, di Minerva, e delle altre divinità poderose e guerriere, siano d' ordine dorico, come il più massiccio ed il più semplice; si dava l' ordine corintio a Venere, a Flora, a Proserpina, alle ninfe e ad altre dee di simil fatta, come il più ricco e il più gentile; si fabbricavano i templi di Giunone, di Diana, di Libero, giusta l' ordine ionico, che partecipa del dorico e del corintio quanto all' ornamento e alla delicatezza. Avevano per ordinario i templi una porta sola; e quando eran coperti, l' altare era posto al di fuori dinanzi alla medesima, come lo vediamo nel tempio del Signore in Gerosolima.

Gli autori greci ei descrivono certi templi i quali altro non erano che semplici colonnati, o recinti circondati da colonne all' intorno, in guisa tale che in essi da ogni banda potevasi entrare. Parla Pausania ⁽¹⁾ d' un tempio di simil foggia dedicato a Giunone, collocato sul cammino che da Falera conduce ad Atene. Egli pure un altro descrivene situato nella piazza della città d' Elea, senza muro, acnza chiusura. ⁽²⁾ Si fa menzione d' una chiesa moderna in Atene, dedicata a Gesù Crocifisso, la quale è senza muraglia, ma sostenuta e circondata da colonne ⁽³⁾. Descrive ancora Vitruvio alcuni templi che avevano un doppio ingresso nel davanti e nel fondo ⁽⁴⁾: tal era quello di Giove Olimpio in Atene, di cui non aveasi, dice questo scrittore, esempio alcuno in Roma. Tale è di presente la bella chiesa degl' Invalidi a Parigi.

Se pongasi ora al paragone la costruzione degli antichi templi degli Egizii e dei Sirii con quella del tempio di Gerusalemme fabbricato da Salomoue, vi si osserverà senza dubbio un gran numero di lineamenti consimili. Noi qui descriveremo in poche parole quel tempio, giusta l' idea che ce ne porgono i libri dei Re e dei Paralipomeni in confronto col testo d' Ezechiele. La descrizione che trovasene in Giuseppe è assai diversa da quella che or si

Descrizione
del tempio di
Gerusalemme
fabbricato da
Salomoue.

Heruli aedes dorice fieri, his enim diis propter virtutem sine deliciis aedificia constitui decet; Veneri, Floræ, Proserpinæ, fontium Nymphis, corinthio genere constitutæ aptas videbuntur habere proprietates, quod his diis propter ténacitatem graciliora et florida foliisque et volutis ornata opera facta augere videbuntur iustum decorem; Junoni, Dianæ, Libero patri, cæterisque diis qui eadem sunt similitudine; si aedes jonice construantur, habita erit ratio mediocritatis, etc. v.

(1) *Attic.* — (2) *Id.*, *Eliac.* — (3) *Palaograph. Græc.* l. II. c. 4. — (4) *Vitruv.* l. III. c. 1 *prope finem.*

vedrà, perchè il detto storico descrive il tempio fabbricato da Erode, il quale era d'un'altra architettura, e più vasto di quello di Salomone, o d'altro edificato al ritorno del servaggio, quantunque quello di Salomone superasse l'uno e l'altro in ricchezze. Le prodigiose mura che circondavano da capo a piè tutta la montagna del tempio, e che ne sostenevano il terreno, erano un novello lavoro, e di gran lunga posteriore a Salomone (1). Non vien fatta chiara menzione avanti la schiavitù dell'atrio de' Gentili (2). Quel che i rabbini ci narrano della singolare distribuzione dei varii appartamenti del tempio, della forma delle sale, e di altre particolarità, che non trovansi nè in Ezechiele nè in altri luoghi della Scrittura, perchè meramente fondate sulla loro immaginazione, non è più certo che tante altre cose le quali a noi scaturiscono dalla stessa sorgente. Finalmente la pianta che n'è stata fatta da Villalpando, è troppo grande e magnifica: quest'autore, piena la mente dei più eccellenti modelli dell'architettura antica, e preoccupato dal pensiero che non era possibile idearsi quell'edifizio abbastanza sontuoso nè di soverchio bene inteso, volle farvi entrare tutta la finezza del gusto e le più perfette regole dell'architettura (3).

Il tempio di cui parliamo era edificato sulla vetta del monte Moria, spianato affine di farvi una platea riquadrata di cinquecento cubiti (4). Non erasi però lasciato di dare qualche pendio al terreno, acciò si montasse per via di gradini nell'atrio. V'erano quattro porte, una all'oriente l'altra a settentrione, a mezzogiorno la terza, e verso occidente la quarta. Le porte dell'atrio del popolo a oriente, a settentrione e a mezzodì stavano dirimpetto a quelle dell'atrio dei sacerdoti, e tutte guidavano avanti il vestibolo del luogo santo, e quasi dicontra all'altare degli olocausti.

Il tempio propriamente detto, che veniva considerato come il palazzo o la casa di Dio, era piantato verso il fondo e all'occidente dell'atrio de' sacerdoti. Esso aprivasi da levante, e quì che si rendevano a pregare davanti al

(1) *Joseph., de Bella Jud.* l. vi. c. 14. — (2) *Ezech.* XLV. 2. —

(3) Ved. la censura del tempio di Villalpando che fa Luigi Compiègne de Veil nella prefazione alla traduzione da lui fatta del *Trattato del Tempio*, di Maimonide (*Fabricii, Bibliograph. Antiquar.* c. 9. p. 285).

— (4) *Ezech.* XLII. 16.

luogo santo, tenevano rivolta all'occidente la faccia. Veniva diviso in tre parti principali: il santuario, il santo e il vestibolo; il santuario era quadrangolare, avendo venti cubiti per ogni verso; il santo aveva venti per largo, quaranta per lungo e venti d'altezza; il vestibolo era oblungo, largo dieci cubiti, alto venti e altrettanto lungo. Tutto l'edifizio avea settanta cubiti di lunghezza, venti di latitudine nell'interno, e trenta di elevazione. Allato miravansi appartamenti a tre piani, l'uno sopra dell'altro, alto ciascuno cinque cubiti. Le travi dei piani entravano da una banda nel muro del tempio, e dall'altra nella muraglia laterale di essi appartamenti. Il primo piano era largo cinque cubiti e alto altrettanto; il secondo avea cinque cubiti d'elevazione e sei di latitudine, a cagione d'un cubito che davagli la diminuzione del muro del tempio; il terzo avea la medesima altezza, ma per la stessa ragione era sette cubiti largo.

Gli appartamenti attorniarono da tre parti il tempio, cioè da mezzogiorno, da settentrione e da ponente, in guisa che tutto l'edifizio, compresevi le ale ad esso unite, era un vasto isolato di settanta piedi per di dentro da levante a ponente, e di quaranta cubiti circa di larghezza, compresovi il grosso delle muraglie. L'altezza della fabbrica di mezzo era trenta cubiti, e di quindici le parti laterali; sopra quest'altezza di quindici cubiti stavano le finestre che davano il lume al santo e al santuario. Vi erano delle scale a chiocciola, disposte negli angoli dei piani, in cui entravasi dai fianchi del vestibolo, e per le medesime si saliva negli appartamenti o nelle ale accanto al tempio. Erano in esso gli appartamenti presso a poco ciò che le ale in quei de' Greci; le quali erano meri portici coperti, e retti da colonne d'altezza uguale al tempio, talvolta semplici, e talora doppii o triplici. Nel tempio del Signore v'erano tre ordini di camere uno sopra dell'altro, che non passavano d'elevazione la metà di quella del tempio. Davano queste molto di maestà al tempio, che sarebbe comparso troppo nudo senza siffatti accompagnamenti.

Il Santo era un luogo chiuso e disgiunto dal rimanente del tempio, ov'entrava due volte il giorno un sacerdote affine d'offerirvi l'incenso sera e mattina, e per accendervi o spegner le lampade. Il santuario poi era inaccessibile, anche ai semplici sacerdoti. Il sommo pontefice

vi penetrava una sola volta l'anno nel dì della solenne espiazione del popolo. Il vestibolo era aperto nel davanti, e ornato di due massicce superbe colonne di bronzo, di cui può vedersi la descrizione nella Scrittura.

Due atrii spaziosi circondavano il tempio. L'interiore (o quello de' sacerdoti) era meno ampio dell'atrio d'Israele, avendo solamente dugento cubiti di giro in ciascuno de' quattro suoi lati esteriori; ma al di dentro stimiamo che la parte che riguardava l'occidente fosse senza portici e appartamenti: una semplice muraglia, bensì altissima, serravalo da quella banda (1). Ma nei tre altri lati aveva i medesimi adornamenti che l'atrio d'Israele. L'uno e l'altro erano vasti cortili ben lastriati, con attorno magnifici portici sostenuti da colonne di prezioso marmo. Le abitazioni de' sacerdoti, i magazzini dove si custodivano il vino, l'olio, il frumento, le legne, gli abiti e tutto quel mai che abbisognava nel tempio, comprendevansi nei casamenti che attorniarono quelle logge o que' cortili: ivi trovavasi tutto ciò che era necessario per la bellezza, comodità, lindezza e magnificenza della casa di Dio. I suoi ministri v'erano alloggiati, e ndriti, vestiti in una maniera proporzionata alla grandezza del padrone che vi servivano.

Non essendo nostro intendimento di dar qui ora una minuta contezza di tutto, ci basta d'aver dimostrato la conformità che passava tra i templi dei popoli vicini agli Ebrei e il tempio del Signore, che non differiva guari da quelli se non perchè in lui adoravasi l'unico vero Iddio, e perchè era più sontuoso di verun altro a noi cognito nell'antichità. Del resto vi si distingueva, come in quei de' Pagani, un luogo santo, inaccessibile e inviolabile, coperto e nascosto, continuato nel fondo d'una o più corti circondate da peristilii e da fabbriche per l'abitazione e il comodo dei sacerdoti.

(1) *Vide Joseph, de Bello l. vi. c. 14.*

AVVERTIMENTO

Dietro a questa dissertazione il p. Calmet ha posto nel suo comentario il tipo di Gerusalemme e del tempio. Ai disegni del p. Calmet aggiungiamo qui quelli del p. Lami. Nessuno ignora con quale applicazione il p. Lami abbia studiato questa materia; la bellezza de' suoi disegni corrisponde alla estensione delle sue ricerche, e noi fummo d'avviso che potessero contribuire all'ornamento di quest'opera. Si troveranno qui le spiegazioni di cui debbon esser accompagnati i disegni; l'una è tradotta dal latino del p. Lami, l'altra è del p. Calmet.

SPIEGAZIONE

DEI DISEGNI DEL P. LAMI

che rappresentano in sei figure il tipo, l'elevazione e lo spaccato del tempio e degli accessori dello stesso sotto differenti aspetti.

Figura prima.

TIPO DEL TEMPIO E DE' SUOI ACCESSORI.

(Nota. Per capir meglio tutte le parti di questo tipo, 1.° bisogna osservare che le mura maestre del santuario sono espresse da intagli incrociati; che quelle delle contigue fabbriche sono distinte da semplici intagli, e che si notarono con semplici punti le mura delle camere del primo e del secondo piano così come le branche delle scale ed i gradini per mezzo de' quali si sale dal piano terreno al primo piano, dal primo al secondo, e dal secondo all'alta sala: 2.° è d'uopo notare che le fabbriche a pian terreno del tempio sono indicate da lettere maiuscole; quelle del primo piano da caratteri tondi, quelle del secondo da caratteri corsivi, e finalmente gli edifici laterali del tempio sono segnati da cifre arabe).

- A. Il Santo dei Santi, chiamato in ebraico *debir*, דְּבִיר.
- B. Il Santo, detto in ebraico *hecal*, הֶעָל.
- C. Porta per la quale si entrava dal Santo nel Santo dei Santi.
- D, D. Mura del santuario.
- E, E. Sedici archi di rinforzo che spalleggiavano le mura del santuario dall'una parte e dall'altra.
- F. Il vestibolo del Santo.
- G, G. Atrio dei sacerdoti.
- H. Gradini pei quali si saliva al Santo.
- I, K. Colonne innalzate da Salomone all'ingresso del vestibolo del Santo, una delle quali fu appellata in ebraico *Jachin*, יָכִין, e l'altra *Booz*, בּוֹז.

- L**, **L**. Piccole porte per mezzo delle quali si entrava dal vestibolo nelle camere vicine.
- M**, **M**. Quattro camere o sale a lato del vestibolo.
- N**, **N**. Dodici camere o sale del tesoro nelle quali si serravano diverse suppellettili del tempio.
- O**, **O**. Piccole corti o spazii che si trovavano tra il muro del tempio e quello delle sale del tesoro, e che erano destinate a ricevere l'acqua della pioggia.
- P**, **P**. Piccole porte per mezzo delle quali si entrava da una di queste sale in nn'altra.
- Q**, **Q**. Corti che si trovavano innanzi alle sale del tesoro, e da cui queste ricevevano la luce.
- R**, **R**. Gradini per mezzo dei quali si discendeva da queste sale nelle corti.
- S**, **S**. Passaggio per mezzo del quale i laici giungevano ai gradini che conducevano all'alta sala.
- T**, **T**; **V**, **V**. Gradini che conducevano all'alta sala ed alle camere superiori alle basse sale.

- a**, **a**. Camere del primo piano superiori alle sale del tesoro.
- b**, **b**. Scale che conducevano al pianerottolo.
- a**. Pianerottolo che conduceva dalla scala **b** alla scala **f**.
- b**, **b**. Camere del secondo piano.
- c**, **c**. Piccole porte per mezzo delle quali, passando sotto la scala **h**, **h**, si giungeva alle piccole porte **d**, **d**.
- d**, **d**. Piccole porte per mezzo delle quali si entrava nelle camere del secondo piano.
- c**, **c**. Piccole porte praticate negli archi di rinforzo del tempio per entrar direttamente nelle camere del primo piano.
- f**, **f**. Gradini che conducevano al pianerottolo **g**.
- g**. Pianerottolo che conduceva dai gradini **f**, **f** ai gradini **h**, **h**.
- h**, **h**. Gradini per mezzo dei quali si saliva al terzo piano od alla terza galleria, da cui i Giudei entravano nell'alta sala, cioè nella parte più alta del tempio.
- i**, **i**. Piccole porte per mezzo delle quali si entrava nella galleria del terzo piano.

- 1**, **1**. Corti delle cucine scoperte e circondate da quattro portici, in mezzo alle quali si accendeva il fuoco:

- 2, 2. Edificii che circondavano queste corti, e le cui mura erano sostenute da colonne formanti portici.
- 3, 3. Colonne di legno o di pietra che erano poste a distanza uguale l'una dall'altra, e che formavano portici, sui quali erano appoggiati gli edificii che circondavano quelle corti.
- 4, 4. Piccoli pianerottoli circondati da otto sale.
- 5, 5. Passaggi e disimpegni.
- 6, 6. Gradini dai quali si discendeva dal pianerottolo dei sacerdoti nel pianerottolo degl'Israeliti.
- 7, 7. Pianerottolo degl'Israeliti.
- 8, 8. Sale.

Figura II.

SPACCATO DEL TEMPIO PRESO DAL SETTENTRIONE
AL MEZZOGIORNO SULLA LARGHEZZA DELL'EDIFICIO.

- A. Il Santo con una volta a tutto sesto, e colle mura coperte da lamine d'oro disposte in mosaico.
- B. Velo disteso innanzi alla porta del Santo.
- C. Sala alta con volta ugualmente a tutto sesto, e separata dal Santo per mezzo di un doppio paleo. Le sue mura sono coperte d'oro, e la sommità è armata di punte di ferro per allontanarne gli uccelli.
- D, D. Finestre a spiraglio praticate nel muro, della grossezza di sei cubiti.
- E, E. Mura del santuario.
- F, F. Archi di rinforzo che spalleggiano le mura del tempio.
- G, G. Sale o camere del tesoro a pian terreno del tempio, e larghe quindici cubiti nel corpo dell'edificio.
- H, H. Camere del primo piano larghe dieci cubiti, essendo gli altri cinque cubiti occupati dalla galleria L.
- I, I. Camere del secondo piano larghe cinque cubiti, essendo gli altri cinque ugualmente occupati da un'altra galleria M.
- K, K. Piccolo spazio destinato a ricevere le acque dei tetti.
- L, L. Galleria o terrazzo che circondava le camere del primo piano.
- M, M. Galleria da cui si entrava nelle camere del secondo piano.

- N, N. Galleria per cui si entrava nell' alta sala.
 O, O. Corti che erano innanzi alle sale del tesoro.
 P, P. Gradini per mezzo dei quali si discendeva dalle sale del tesoro nelle corti.
 Q, Q. Passaggi dai quali i laici giungevano ai gradini che conducevano all' alta sala.
 R, R. Corti delle cucine.
 S, S. Portici.
 T, T. Colonne su cui erano sostenute le mura delle camere che circondavano queste corti.
 V, V. Camere che circondavano queste corti e che formavano due piani.

Figura III.

VEDUTA OD ELEVAZIONE DEL TEMPIO DALLA PARTE
DELL' OCCIDENTE.

- A. Fauciata posteriore del tempio.
 B. Gradini per mezzo dei quali si saliva all' alta sala ed alle camere che erano superiori alle basse sale.
 C, C. Mura dieontro alle sale del tesoro e delle altre camere del tempio.
 1, 1; 2, 2. Scale notate dai punti, perchè le mura impediscono di vederle. — Queste scale conducevano al pianerottolo ed alla galleria del primo piano.
 3, 3. Galleria del primo piano. — Questa galleria conduceva alle camere che stavan disopra alle sale del tesoro, ed ai gradini per cui si montava all' alta sala.
 4, 4. Gradini che conducevano dalla galleria del primo piano al primo pianerottolo.
 5. Primo pianerottolo, dal quale si saliva al secondo, e da cui si andava alle gallerie del secondo piano D, D.
 6, 6. Piccole porte per mezzo delle quali si passava per andare nelle gallerie del secondo piano D, D.
 7. Gradini che conducevano dal primo pianerottolo al secondo.
 8. Secondo pianerottolo.
 9. Gradi pei quali si saliva dal secondo pianerottolo alle gallerie del terzo piano F, F.

- D, D. Gallerie del secondo piano.
 E, E. Due archi di rinforzo che spalleggiavano il lato occidentale del tempio.
 F, F. Gallerie del terzo piano, da cui si entrava nell'alta sala.
 G, G. Porte per cui si entrava nella galleria del terzo piano.

Figura IV.

SPACCATO DEL TEMPIO PRESO DALL'ORIENTE ALL'OCCIDENTE
 SULLA LUNGHEZZA DELL'EDIFICIO.

- A. Interno del Santo dei Santi. — Le sue mura sono rivestite di lamine d'oro, ed adorne di chernubini e di palme in rilievo dello stesso metallo.
 B. Porta per mezzo della quale si entra dal Santo nel Santo dei Santi.
 C. Muro che separa il Santo dal Santo dei Santi.
 D. Interno del Santo. — Le sue mura sono coperte di lamine d'oro ed adorne di palme d'oro in rilievo.
 E. Vestibolo del Santo — che tutto è coperto d'oro.
 F. Una delle due colonne di bronzo che si trovavano all'ingresso del vestibolo.
 G. Spaccato del muro superiore alla porta dell'atrio dalla parte dell'oriente. — Questo muro appoggiato sui pilastri della porta dell'atrio, si sollevava fino alla galleria dell'alta sala, ed era formato da cinque ordini di pezzi di legno lughissimi e da cinque ordini di pietre poste alternativamente.
 H. Gradini per mezzo dei quali si saliva dall'atrio dei sacerdoti al vestibolo del Santo.
 I. Parte degli edifici che circondavano l'atrio dei sacerdoti.
 K. Parte dei portici che circondavano lo stesso atrio.
 L. Interno dell'alta sala.
 M. Galleria che era dinanzi alla porta dell'alta sala.
 N. Finestre a spiraglio da cui la luce entrava nell'alta sala.
 O, O. Volte dell'alta sala e del santuario.
 P. Spaccato della tessitura di legno del tetto del tempio.
 Q. Colmo del tempio armato di punte.
 R. Interno di una delle sale del tesoro dalla parte dell'occidente.

- S. Interno di una delle camere del primo piano.
 T, V, X. Gradini pei quali si monta al primo pianerottolo.
 Y. Pianerottoli pei quali si passa dai gradini T, V, X ai gradini Z, Z.
 Z, Z. Gradini per mezzo dei quali si sale alla galleria del terzo piano.

Figura V.

FACCIATA DEL TEMPIO DALLA PARTE DELL'ORIENTE.

- A. Gradini che conducono al vestibolo del Santo.
 B, C. Le due colonne che furono poste da Salomone all'entrata del vestibolo del Santo.
 D, E. Pilastri del vestibolo che sostengono il muro innalzato su questa porta.
 F. Porte d'argento che chiudevano l'ingresso del Santo.
 G. Lamina d'oro alta quattro cubiti, rappresentante una vite carica di grappoli e di pampini.
 H. Muro al di sopra della porta del vestibolo.
 I. Porta dell'alta sala.
 K. Spaccato degli edifici che circondano l'atrio dei sacerdoti.
 L. Portico o luogo in cui i laici si fermavano allorché venivano ad offrire le loro vittime.
 M. Luogo in cui si mettevano i cantori e tutti quelli che componevano la musica del tempio.

Figura VI.

ELEVAZIONE DELL'UNA DELLE PARTI LATERALI DEL TEMPIO.

- A. Veduta esterna dell'alta sala dalla parte del settentrione.
 B, C, D. Sale e camere dal piano terreno fino alla galleria del terzo piano.
 E, F, G. Gallerie o terrazzi cinti da balustrate di pietra o di ferro.
 H, H. Scala da cui si monta alle gallerie.
 I, I, I. Spaccato delle sale e delle camere che sono annesse al santuario.
 K, K. Portici ed edifici che circondano l'atrio dei sacerdoti.

SPIEGAZIONE

DEL TIPO DELL' ANTICA GERUSALEMME

SECONDO IL DISEGNO DEL P. CALMET.

La città di Gerusalemme era edificata sopra due alte montagne⁽¹⁾.

Una di queste montagne sorgeva al mezzodì; ed era la posizione di Jebus, o dell' antica Gerusalemme, che Davide prese agli Jebusei⁽²⁾. L' altro monte si ergeva al settentrione; ed era il monte di Sion, ove Davide fabbricò una novella città, che egli chiamò città di Davide; ed è quella stessa in cui trovavasi il tempio, sopra un poggio chiamato Moria⁽³⁾.

Il tempio venne edificato sul colle di Moria, che formava parte del monte di Sion. Questo tempio era all' oriente del palazzo del re ed al settentrione dell' antica Gerusalemme⁽⁴⁾.

Mello era una valle che separava un tempo l' antica Gerusalemme dal monte di Sion, e che fu colmata da Davide e da Salomone per congiungere le due città. Il palazzo del re era, almeno in parte, sopra Mello⁽⁵⁾.

Il palazzo del re era all' occidentale del tempio. Salomone fece anche edificare un palazzo alla figliuola del re d' Egitto, congiungendolo al suo; ma non se ne conosce precisamente la situazione⁽⁶⁾.

I giardini dei re non dovevano essere lontani dal palazzo nè dalla fontana di Siloe⁽⁷⁾. Sembra che le tombe dei re non fossero lontane dai reali giardini, e che anzi fossero scavate nella montagna del tempio⁽⁸⁾.

La seconda città fu chiusa con mura da Manasse⁽⁹⁾. Non se ne fa menzione se non dopo il suo regno⁽¹⁰⁾.

(1) *Joseph, de Bello Jud.* l. 5. c. 6; *Tacit. Hist.* l. 5. — (2) 2. *Reg.* v. 7, etc. — (3) 2. *Reg.* v. 7. 9; 3. *Reg.* viii. 1; 1. *Par.* xi. 5; 2. *Par.* v. 2; *Psal.* xlvii. 3; *Is.* xiv. 13. — (4) *Ps.* xlvii. 3; *Is.* xiv. 13. — (5) 3. *Reg.* ix. 15; xi. 27, etc. — (6) 3. *Reg.* ix. 24. — (7) 4. *Reg.* xxv. 4; 2. *Ezdr.* iii. 15. — (8) 4. *Reg.* xxi. 18. 26. — (9) 2. *Par.* xxxiii. 14. — (10) 4. *Reg.* xxii. 14; 2. *Par.* xxxiv. 22; *Sophon.* l. 10.

La città edificata dopo i Maccabei è segnata in Giuseppe, *della Guerra Giudaica*, lib. v, cap. 6. Egli parla ancora di qualche altro recinto di mura, che noi non abbiamo notato perchè non ha relazione colla storia antica.

Il torrente di Cedron scorre all'oriente di Gerusalemme dal settentrione a mezzogiorno, tra la città a levante, ed il monte degli ulivi all'oriente. È un piccolissimo ruscello che non ha sempre acqua in estate.

La fontana di Gehon o Gihon giaceva all'occidente di Gerusalemme⁽¹⁾.

La fontana di Siloe, o Gualchiera, o Pescaia, o Piscina superiore (giacchè tutti questi nomi non notano che una stessa cosa), era all'occidente di Gerusalemme volgendo al mezzodì. Essa è celebre nei libri dell'Antico e del Nuovo Testamento⁽²⁾.

Il monte Calvario sorgeva all'occidente dell'antica Gerusalemme, in poca distanza dalle sue porte. Il santo sepolcro del nostro Salvatore era sulla stessa montagna⁽³⁾.

La montagna degli oliveti si innalzava all'oriente di Gerusalemme, ed era composta di tre poggi, il medio de' quali era il più elevato.

La valle di Hennom o dei figliuoli di Hennom, o di Thophet, era al mezzogiorno della città⁽⁴⁾. Era come la cloaca di Gerusalemme, ove si gettavano i cadaveri e le immondezze⁽⁵⁾. Quivi si facevano i sacrifici delle vittime umane a Moloch. Gesù Cristo nel Nuovo Testamento fa allusione a questa valle dando all'inferno il nome di Ge-Henna, o di Valle di Henna.

Troviamo molte porte di Gerusalemme, ma non ne sappiamo precisamente la situazione. Sembra altresì che i nomi di esse si sieno cangiati, e che se ne sia dato più di uno alla stessa porta. E siccome v'erano molti recinti di mura, ciascuno de' quali aveva le sue porte, è assai probabile che tutte le porte non metterser fuori della città. — La porta della Valle, la porta Stercoraria e la porta della Fontana, erano dalla stessa parte all'oriente della città⁽⁶⁾. Dalla porta della Valle a quella dello

(1) 2. *Par.* xxxii. 30; xxxiii. 14; confrontate 3. *Reg.* i. 9, col. 7. 33 dello stesso capo. — (2) 4. *Reg.* xviii. 17; *Is.* vii. 3; *Joseph.*, *de Bella Jud.* l. 6. c. 6. — (3) *Jo.* xix. 41. — (4) *Jos.* xv. 8; xviii. 16. — (5) 4. *Reg.* xxiii. 10; *Is.* xxx. 33; lxvi. 24; *Jerem.* vii. 31. 32; xix. 12; xxxii. 35. — (6) 2. *Esd.* iii. 13. 14. 15; xii. 31.

Sterco v' avea la distanza di mille cubiti⁽¹⁾. — La porta di Ephraim, la porta Antica e la porta del Pesce, erano dallo stesso lato, ed all' occidente della città⁽²⁾. — Dalla porta di Ephraim alla porta dell'Angolo v' avevano quattrocento cubiti⁽³⁾; — dalla porta del Gregge alla torre di Hananeel cento cubiti⁽⁴⁾. — La porta della Fontana metteva alla fontana di Siloe, ed era vicina ai giardini del re⁽⁵⁾. — La porta dei Cavalli trovavasi all' oriente, e vicinissima al tempio ed al palazzo⁽⁶⁾. — La porta di Beniamino era anch' essa vicina al tempio⁽⁷⁾. — (La porta dei Pesci si trova alle seguenti indicazioni: 2. *Par.* xxxiii. 14; 2. *Esdr.* iii. 3; xii. 38; *Sophon.* i. 10; la porta dell' Angolo: 4. *Reg.* xiv. 13; *Jer.* xxxi. 38; *Zach.* xiv. 10.) Non abbiamo notato la porta del Gindizio⁽⁸⁾, nè la porta Prima⁽⁹⁾, perchè non abbiamo dati onde determinare il luogo di esse.

Per riguardo al tipo in generale, e per la disposizione del terreno, abbiamo consultato ciò che i viaggiatori ci dissero di più fedele e di più esatto sulla situazione delle montagne, dei ruscelli e delle fontane che esistono anche al presente, e la cui posizione non varia; e su ciò noi abbiamo formato il nostro tipo^(*).

(1) 2. *Esdr.* iii. 13. — (2) *Id.* xii. 38. — (3) 4. *Reg.* xiv. 13; 2. *Par.* xxv. 23. — (4) 2. *Esdr.* iii. 1. — (5) 2. *Esdr.* ii. 14; iii. 15; xii. 35; *Jerem.* ii. 7; — (6) 4. *Reg.* xi. 16; 2. *Esdr.* iii. 28; *Jerem.* xxxi. 40. — (7) *Jerem.* xx. 2; xxxvii. 12; xxxviii. 7. — (8) 2. *Esdr.* iii. 30. — (9) *Zach.* xiv. 10.

(*) Qui appresso si troverà la *Dissertazione sull'estensione dell' antica Gerusalemme e del suo tempio*, e sulle misure ebraiche di lunghezza, di d'Anville, geografo del re di Francia, e che fu pubblicata la prima volta in Parigi nel 1747, in 8.º La principale differenza che si nota tra il tipo del p. Calmet e quello del sig. d'Anville consiste in ciò che questi colloca il monte di Sion al mezzogiorno, ove il p. Calmet colloca Jebus o l'antica Gerusalemme; al nord-ovest mette l'altura o la montagna che Giuseppe nomina *Aera*, ed al nord-est il monte di *Maria*, ove era il tempio. D'altronde egli non entra in tutte le particolarità date qui dal p. Calmet.

SPIEGAZIONE E PROVE

DEL TIPO DEL TEMPIO DI SALOMONE

SECONDO IL DISEGNO DEL P. CALMET.

(Il cubito ebraico era di 20 pollici $\frac{16}{63}$ misura di Parigi, cioè quasi venti pollici e mezzo).

AAAA. Primo recinto, o muro di scicento cubiti, cioè di mille venticinque piedi del re in lunghezza dai suoi quattro lati (1); alto sei cubiti, o dieci piedi e tre pollici, e largo altrettanto(2).

BBBB. Atrio dei Gentili, o prima corte, larga cinquanta cubiti, ossia ottantacinque piedi e cinque pollici(3).

CCCC. Muro esterno dell' atrio d' Israele, o recinto di cinquecento cubiti in quadrato, cioè di ottocentocinquantaquattro piedi e due pollici. Questo muro poteva esser alto trenta cubiti dopo il luogo in cui comincia a diminuire di grossezza, che noi prendiamo dal livello della porta.

DDDD. Atrio d' Israele di cento cubiti, o centosettanta piedi e dieci pollici di larghezza(4).

EEEE. Muro esterno o recinto dell' atrio dei sacerdoti, di dugento cubiti, o trecentoquarantun piedi e otto pollici in quadrato. Noi diamo ad esso trenta cubiti, o cinquantun piedi e tre pollici di altezza.

FFF. Atrio dei sacerdoti, di cento cubiti, o centosettanta piedi e dieci pollici in quadrato(5).

G. Santuario di venti cubiti in quadrato, o trentaquattro piedi e due pollici(6).

II. Santo, di quaranta cubiti di lunghezza sopra venti di larghezza, cioè sessantotto piedi e quattro pollici di lunghezza sopra trentaquattro piedi e due pollici di larghezza(7).

I. Vestibolo di venti cubiti di lunghezza sopra dieci (od undici secondo Ezechiele) di larghezza, cioè di tren-

(1) *Ezech.* XLV. 2. — (2) *Id.* XL. 5. — (3) *Id.* XLV. 2. — (4) *Id.* XL. 19. — (5) *Id.* XL. 47; XLI. 14. 15. — (6) 3. *Reg.* VI. 20; *Ezech.* XLI. 4. — (7) *Ezech.* XLI. 2.

ta quattro piedi e due pollici di lunghezza, sopra diciassette o diciannove piedi di larghezza⁽¹⁾. La lunghezza del vestibolo è presa dal settentrione al mezzogiorno, laddove la lunghezza del Santo è presa dall'oriente all'occidente⁽²⁾. La porta del vestibolo era di quattordici cubiti⁽³⁾, o di ventitrè piedi, undici pollici di larghezza⁽⁴⁾.

K. Altare degli olocausti, di dodici cubiti, o di venti piedi e mezzo in quadrato, secondo *Ezechiele*, XLIII. 15 e seg.; o di dieci cubiti di altezza e di venti di lunghezza e di larghezza, cioè diciassette piedi e un pollice di altezza, e trentaquattro piedi e due pollici di lunghezza e di larghezza secondo i *Paralipomeni*, II. IV. 1.

LLL. Muro di separazione, che circondava il tempio e l'altare degli olocausti. La Scrittura non ne nota le dimensioni; esso era in distanza di venti cubiti dagli edifici dell'atrio dei sacerdoti, e cinque cubiti dal tempio⁽⁵⁾. Giuseppe gli dà tre cubiti di altezza⁽⁶⁾.

M, M, M, M, M, M. Porte dell'atrio d'Israele e di quello dei sacerdoti, che tutte hanno la stessa dimensione⁽⁷⁾. Ciascuno dei vestiboli aveva cinquanta cubiti di lunghezza cioè ottantacinque piedi e cinque pollici, che era la grossezza delle ali⁽⁸⁾, e venticinque cubiti o quarantadue piedi, otto pollici e mezzo di larghezza, nel corpo dell'edificio, e sessanta cubiti di altezza cioè centodue piedi e sei pollici⁽⁹⁾. Ai due lati del vestibolo v'avevano tre camere, ciascuna di sei cubiti in quadrato⁽¹⁰⁾, ed alcune separazioni tra queste tre camere di cinque cubiti di grossezza⁽¹¹⁾.

N, N, N, N, N, N, N, N. Gallerie intorno all'atrio d'Israele⁽¹²⁾. Noi vi mettiamo trenta colonne sopra dugento cubiti di lunghezza per proporzione col numero delle colonne date per cento cubiti di lunghezza⁽¹³⁾ all'atrio del palazzo di Salomone.

O, O, O, O, O, O, O, O. Camere od appartamenti intorno all'atrio d'Israele; ve n'erano trenta ai due lati della porta, o quindici da ciascuna parte⁽¹⁴⁾.

(1) *Ezech.* XL. 48. 49. — (2) *Vide* 3. *Reg.* VI. 2. 3. — (3) Questa misura è espressa nei Settanta. — (4) *Ezech.* XL. 48. — (5) *Id.* XLII. 9. 10. * Ma questo muro di separazione doveva avere una distanza molto più grande dalla parte anteriore del tempio, perchè vi fosse luogo sufficiente per l'altare posto tra il muro medesimo e il tempio. — (6) *Antiqq.* L. VIII. c. 2. — (7) *Ezech.* XL. 6. 22-36. — (8) *Ibid.* XL. 15. — (9) *Ibid.* 13. 14. — (10) *Ibid.* 6. — (11) *Ibid.* 7. — (12) *Vide Ezech.* XL. — (13) 3. *Reg.* VII. 2. 5. — (14) *Ezech.* XL. 17.

P, P, P, P. Cucine del tempio, di quaranta cubiti o sessantotto piedi e quattro pollici di lunghezza sopra trenta cubiti, o cinquantun piedi e tre pollici di larghezza (1).

Q. Porta settentrionale dell'atrio dei sacerdoti, ove si preparavano le vittime, ed ove si seannavano gli animali pei sacrificii (2).

R, R, R, R. Gallerie intorno all'atrio dei sacerdoti (3).

S, S, S, S, S, S. Appartamenti che si distendono sull'atrio dei sacerdoti. L'ala che si trovava al mezzodì della porta orientale era destinata ai sacerdoti che si occupavano nel guardare il tempio (4); l'ala che giaceva al settentrione della stessa, e che volgevasi verso la porta settentrionale, era destinata pei cantori (5); l'ala che era all'oriente della porta meridionale era pei sacerdoti occupati nel servizio dell'altare (6); le ale che si distendevano all'occidente della porta settentrionale e della meridionale componevano le sale in cui i sacerdoti si cibavano (7).

T, T. Cucine dell'atrio dei sacerdoti, in cui si enocevano le carni santificate ed offerte pel peccato, lunghe quaranta cubiti o sessantotto piedi e quattro pollici, e larghe trenta cubiti, o cinquantun piedi e tre pollici (8).

V, V, V, V. Scale che conducono all'atrio del popolo; ciascuna scala aveva sette gradini (9).

X, X, X. Scale che conducono all'atrio dei sacerdoti, ciascuna delle quali aveva otto gradini (10).

YY. Scala che conduce al vestibolo del tempio, e che aveva otto gradini (11).

a, a, a. Camere intorno al tempio, in numero di trentatré. *Ezechiel*, *XLII*, 4, dà ad esse quattro cubiti di larghezza; ma il 3.^o libro dei *Re*, *VI*, 8, dà ad esse cinque cubiti al primo piano, sei al secondo, e sette al terzo.

b, b. Scale a chiocciola per andar nelle camere che girano intorno al tempio (12).

(1) *Ezech.* *XLVI*, 21-24. — (2) *Id.* *XL*, 38, 39. — (3) *Id.* *XLII*, 3. — (4) *Id.* *XL*, 45. — (5) *Ibid.* 44. — (6) *Ibid.* 46. — (7) *Id.* *XLII*, 13. — (8) *Id.* *XLVI*, 20-22. Non parla che di quella del nord. — (9) *Id.* *XL*, 22-26. — (10) *Id.* *XL*, 31, 34, 37. — (11) *Id.* *XL*, 49. — (12) *3. Reg.* *VI*, 8; *Ezech.* *XLII*, 7.

c. Gradini (o salita) dell'altare degli olocausti rivolti dalla parte dell'oriente (1).

d, d, d, d. Tavole di marmo che erano nel portico della porta settentrionale dell'atrio dei sacerdoti, ove si scannavano le vittime, o si scuoiavano, o si tagliavano. Queste tavole avevano un cubito e mezzo di larghezza e di lunghezza, ed un cubito di altezza (2).

Le grandi mura del tempio sono grosse di sei cubiti, o dieci piedi e tre pollici, cioè il muro che forma il primo recinto, il muro dell'atrio d'Israele, il muro dell'atrio dei sacerdoti, e le mura del tempio; ma il muro esteriore delle trentatré camere, che girava intorno al Santo ed al santuario, non aveva che cinque cubiti di larghezza e quindici di altezza, cioè otto piedi e sei pollici e mezzo di grossezza, e venticinque piedi e sette pollici e mezzo di altezza (3).

Tutte le porte dei due atrii, tanto d'Israele che dei sacerdoti, hanno le stesse dimensioni. Il muro in cui v'è l'apertura ha sei cubiti, o dieci piedi e tre pollici di grossezza. La porta ha otto cubiti, o tredici piedi e otto pollici di larghezza, ed il vano della porta è di un cubito; la porta ha tredici cubiti, o ventidue piedi e due pollici e mezzo di altezza (4).

La porta occidentale del tempio non è notata in Ezechiele, perchè secondo il tipo che egli ne formava, il palazzo dei re non doveva più essere vicino al tempio; e per conseguenza la porta occidentale, che era quella da cui il re entrava, non doveva più esistere. Ma la sua disposizione non fu seguita; e v'ebbero dopo il ritorno di Babilonia porte del tempio dalla parte dell'occidente, secondo Ginsepe, e prima della cattività la porta occidentale esisteva certamente, come appare dai testi delle citazioni seguenti: 3. *Reg.* x. 12; 4. *Reg.* xi. 6; xvi. 18; xxiii. 11; 1. *Par.* ix. 24; xxvi. 16, 18; *Ezech.* xliii. 7-8.

La porta del vestibolo del Santo era di quattordici cubiti di larghezza, o ventitré piedi ed undici pollici (5).

(1) *Ezech.* xliii. 17. — (2) *Id.* xl. 38-42. — (3) *Id.* xli. 9-12. —

(4) *Id.* xl. 9-11. — (5) 3. *Reg.* vi. 3; *Ezech.* xl. 48.

La porta del Santo, di dieci cubiti, o diciassette piedi e un pollice di larghezza⁽¹⁾.

La porta del santuario era di sei eubiti di larghezza, o di dieci piedi e tre pollici. Il muro di separazione non aveva che due eubiti⁽²⁾.

La porta orientale dell' atrio dei sacerdoti doveva restar chiusa tutta la settimana, e non doveva aprirsi che nel giorno di sabato. Quivi il re aveva la sua tribuna⁽³⁾.

Non diamo agli appartamenti che giravano intorno all' atrio d' Israele che due piani; ma gli appartamenti che stavano intorno all' atrio dei sacerdoti ne avevano tre⁽⁴⁾. Eravi anche un' altra diversità tra l' edificio dell' atrio dei sacerdoti e quello dell' atrio d' Israele, ed in ciò consisteva che le mura del primo erano costruite con legno mescolato alla pietra⁽⁵⁾, il che non si osserva nella struttura dell' atrio esterno o del tempio.

Nell' Antico Testamento non troviamo il nome di *Atrio dei Gentili*; non vi si parla che di due atri, l' uno dei sacerdoti, e l' altro del popolo: l' uno chiamato esterno, e l' altro interno; ma è certo che la prima corte, che fu da noi chiamata *Atrio dei Gentili*, sussisteva.

La Scrittura non ha notato in verun luogo l' altezza delle ale o degli appartamenti formati intorno ai due atri. Noi li abbiamo fissati a trenta eubiti, perchè l' edificio del tempio non ne aveva di più, come pure il palazzo di Salomone⁽⁶⁾.

(Vedi le sette tavole sul tempio e sulla città di Gerusalemme.)

(1) *Ezech.* xli. 1. 2. — (2) *Ibid.* 1. 3. — (3) *Id.* xlii. 2-4; xlii. 1 et seqq. — (4) *Id.* xlii. 3. 5. 6. — (5) 3. *Reg.* vi. 36. — (6) *Id.* vii. 2.

DISSERTAZIONE

SULL' ESTENSIONE,

DELL' ANTICA GERUSALEMME

E DEL SUO TEMPIO

E SULLE MISURE EBRAICHE DI LUNGHEZZA

DI D'ANVILLE (*).

Le città che occupano un posto distinto nella storia vogliono ricerche particolari intorno a ciò che le riguarda specialmente, e non si può negare che Gerusalemme non sia nel numero di quelle che meritano di formare l'oggetto della nostra curiosità. Tali considerazioni hanno indotto molti eruditi a trattare quest'argomento con molta ampiezza ed in tutte le sue circostanze, cercando di trovare i diversi quartieri di questa città, i suoi pubblici edifici, le sue porte, e quasi generalmente tutti i luoghi di cui si trova qualche menzione nei sacri libri e negli altri monumenti dell'antichità. Quand' anche le ricerche di questi dotti non sembrassero dappertutto seguite da un perfetto buon successo, il loro zelo non merita per questo minori elogi e minor riconoscenza.

Ciò che in questo scritto ci proponiamo principalmente si è di fissare l'ampiezza di questa città, sulla quale non si trova ancor nulla di molto determinato, ed anzi quanto fu detto sembra in generale esagerato; la distribuzione ed applicazione dei luoghi doveva decidere, e perchè essa fu trascritta ci rimane ancora questo punto da discutere. Se è difficile e quasi impossibile il chiarire in modo sufficiente

(*) Il sig. di Chateaubriant attesta nel suo Itinerario l'esattezza delle particolarità contenute in questa dotta dissertazione.

un gran numero di articoli parziali intorno alla città di Gerusalemme, ciò che noi ora mettiamo in quistione può essere eccezzuato, anzi può giugnere al grado di evidenza.

Per porsi in istato di trattare questa materia con precisione bisogna cominciare dal riconoscere ciò che componeva l'antica Gerusalemme. Questo esame non lascerà incertezza alcuna nella distinzione tra la città moderna di Gerusalemme e l'antica; ed il recinto di questa apparirà tanto meglio determinato quanto che la disposizione naturale dei luoghi ci permette di pronunziare un sicuro giudizio. Con questa mira noi inseriamo qui l'incisione di un tipo attuale di Gerusalemme, disegnato verisimilmente per cura del sig. Deshayes, e che fu pubblicato nella relazione del viaggio che imprese in Levante nel 1621, in conseguenza delle commissioni di cui era incaricato dal re Luigi XIII presso il Gran-signore. Essendo uno degli articoli di queste commissioni di mantenere i religiosi latini nel possesso de' sacri luoghi della Palestina, e di stabilire un console in Gerusalemme, non fa maraviglia che un tipo simile si ritrovi pintosto in questo viaggio che in ogni altro. Il recinto attuale della città, le sue contrade, la topografia del suolo, sono espresse in questo tipo meglio che altrove per quel che io mi sappia. Non ammettiamo nella nostra incisione, per maggior chiarezza o per minor distrazione per riguardo all'oggetto principale, che le circostanze le quali interessano particolarmente la materia di questa dissertazione. L'utilità, anzi la necessità di un tipo in un simile argomento sono una giusta ragione onde far le maraviglie perchè non si sia fatto ancora alcun uso di quello di cui ora ci gioviamo.

1.º DISCUSSIONE DEI QUARTIERI DELL'ANTICA GERUSALEMME.

Giuseppe ci dà un'idea generale di Gerusalemme dicendo⁽¹⁾ che questa città era posta su due colli, l'uno di contro all'altro, e disgiunti da una valle: che quella che si appellava l'Alta-Città occupava la più estesa e insieme la più alta di quelle colline, anzi quella che per la vantaggiosa sua situazione era stata scelta da Davide per sua fortezza; che sull'altro colle, nomato Acra, sor-

(1) Lib. VI. de Bello Jud. c. 6.

geva la Bassa-Città. Ora noi veggiamo che la montagna di Sion, la quale è la prima fra i due colli, si distingue ancor benissimo sul tipo. Il suo scosciamento più notevole guarda il mezzogiorno e l'occidente, essendo formato da un profondo hurrone, che nella Scrittura è chiamato Guado-Ben-Hinnom, o la Valle-dei-Figliuoli-di-Hinnom. Questa valle, estendendosi dall'occidente all'oriente, incontra all'estremità del monte di Sion la valle di Kedron, che si estende dal settentrione al mezzogiorno. Queste circostanze locali, e di cui la natura stessa decide, non partecipano in nessun modo ai cangiamenti che il tempo ed il furore degli uomini hanno potuto apportare alla città di Gerusalemme; e con ciò siamo assiecurati dei confini di questa città nella parte che Sion occupava, ed è quella parte che più si avvanza verso il mezzogiorno; e non solo i confini sono fissati da questa parte in modo da non poterli estendere più lungi, ma anche lo spazio che l'area di Gerusalemme vi può prendere in larghezza si trova determinato da una parte dal pendio, o dallo scosciamento di Sion, che riguarda l'occidente, e dall'altra dalla sua estremità opposta verso Cedron e verso l'oriente. Il recinto delle mura di Gerusalemme, che Giuseppe chiama il più antico, come quello che è attribuito a Davide ed a Salomone, cingeva la sommità dello scoglio, secondo la testimonianza di questo storico; al che si riferiscono anche quelle parole di Tacito nella descrizione che egli fa di Gerusalemme: *Duos colles, immensum editos, claudabant muri extrema rupis abrupta*⁽¹⁾; dal che consegue che il contorno della montagna serve ancora ad indicare l'antico recinto ed a circoscriverlo.

Il secondo colle s'innalzava al settentrione di Sion, facendo fronte col suo lato orientale al monte Moria, su cui sorgeva il tempio, e da cui questo colle non era separato che per mezzo di una cavità, che gli Asmonei colmarono in parte atterrando la sommità di Acra, come sappiamo da Giuseppe⁽²⁾. Imperocchè guardando questa sommità il tempio, ed essendo ad esso vicinissima, secondo che si spiega Giuseppe, Antioco-Epifane vi aveva

(1) *Hist.* l. v. c. 11. — (2) Giuseppe nel luogo citato sopra.

costruito una fortezza per tenere in soggezione la città ed incomodare il tempio; la qual fortezza avendo guarnigione greca o macedone si sostenne contro i Giudei fino al tempo di Simone, che la distrusse, ed appianò nello stesso tempo la collina. Siccome non si fa menzione di Acra che dopo quel tempo, così v'ha ogni apparenza che questo nome altro non sia che la parola greca *ἄκρα*, la quale significa un luogo alto, e che talvolta si piglia anche per una fortezza nello stesso modo che noi spesso vi adoperiamo il termine di ròcca. D'altronde la voce *hhakra* eol' aspirazione del η, sembra che fosse propria dei Sirii, od almeno da essi adottata per designare un luogo fortificato. E nella parafrasi caldaica⁽¹⁾, *Hhakra-Dsion* è la fortezza di Sion. Giuseppe porge un'idea della forma del colle nella sua posizione col vocabolo di *ἀμφίκυρτος*, che secondo Suida è proprio della luna in una delle sue fasi tra la luna crescente e la piena, e secondo Marziano Capella tra la mezza-luna e la piena. Una circostanza notevole nel tipo che ci serve di originale è un vestigio dell'eminenza principale di Acra tra Sion ed il tempio; e la circostanza è tanto meno equivoca quanto che sul tipo stesso, andando verso l'angolo sud-ovest del tempio, si ebbe cura di scrivere « *Luogo-Alto* ».

Il monte Moria, occupato dal tempio, non essendo in prima che una collina irregolare, era stato d'uopo, per estendere la dipendenza del tempio sopra una superficie uguale ed accrescere l'area della cima, sostenerne i fianchi, che formavano un quadrato, con immense costruzioni. La parte orientale ingeva la valle di Cedron detta comunemente di Giosaphat, e profondissima. La parte del mezzogiorno, domiando sopra un terreno di grandissima profondità, era coperta dal basso all'alto da una forte muraglia, e Giuseppe non dà meno di trecento cubiti di altezza a questa parte del tempio, in guisa che, per la sua comunicazione con Sion, aveasi dovuto costruire un ponte, come ci narra lo stesso autore. La parte occidentale guardava Acra, il cui aspetto per riguardo al tempio è paragonato ad un teatro da Giuseppe. Dalla parte del settentrione una fossa scavata (*τὰ πρὸς δὲ ὁρίζοντες*, dice il nostro storico) separava il tempio da una collina detta

(1) *Samuel*, l. II. c. 2. §. 7.

Bezetha, che fu dappoi congiunta alla città con un aggrandimento del suo recinto. Tale è la disposizione generale del monte Moria nell'estensione di Gerusalemme.

La famosa torre Antonia fiancheggiava l'angolo del tempio che guardava il nord-ovest. Posta sopra uno scoglio, essa fu a prima giunta edificata da Ircano primo di questo nome, e detta *Bápeis*, voce greca, secondo Giuseppe, ma ebe s. Girolamo dice essere stata comune nella Palestina fino al suo tempo per indicare ease forti e costruite in forma di torri. Questa ricevette grandi abbellimenti da Erode, che le diede il nome di Antonio, suo benefattore, e prima dell'accrecimento di Bezetha il recinto della città non si estendeva al di là dalla parte del nord. Bisogna anche abbassarsi un poco verso il mezzogiorno, ad una assai picciola distanza dal lato occidentale del tempio, per escludere dalla città il Golgota, od il Calvario, che essendo destinato al supplizio de' rei, non era compreso nel recinto della città. La pietà religiosa dei Cristiani non ha permesso in verun tempo che questo luogo restasse ignoto, nemmeno prima del regno del grande Costantino; giacchè come mai lo sarebbe stato a quei Giudei convertiti al cristianesimo che s. Epifanio dice aver ripigliato stanza fra le rovine di Gerusalemme dopo che Tito ebbe distrutta questa città, e che vi condussero una vita edificante? Costantino, secondo la testimonianza di Eusebio, coprì il luogo stesso con una basilica l'anno 326, della quale parla conformissimamente a questa testimonianza l'autore dell'*Itinerarium a Burdigala Hierusalem usque*, egli che si trovava in Gerusalemme nel 333, secondo il consolato che serve di data a questo Itinerario: *Ibidem modo jussu Constantini imperatoris, basilica facta est, id est dominicum, miræ pulcritudinis*. E quantunque al principio dell'undecimo secolo Almanzor-Hakimbilla, calisso della schiatta dei Fatimiti dell'Egitto, abbia fatto distruggere questa chiesa per non voler tollerare il preteso fuoco sacro dei Greci nella vigilia di Pasqua, pure l'imperator greco Costantino-Monomaco acquistò, trentasette anni dopo, nel 1048, dal nipote di Hakim il diritto di riedificare la stessa chiesa; e ne fece la spesa, come si legge nell'opera di Guglielmo vescovo di Tiro⁽¹⁾. D'altronde la conquista di

(1) Lib. 1. c. 7.

Gerusalemme fatta da Goffredo di Buglione nel 1099 non lascia un grande intervallo dopo il fatto di cui abbi-
am parlato. Ora voi noterete che le circostanze pre-
cedenti che concernono l'antica Gerusalemme non hanno
nulla di equivoco, e sono tanto chiare quanto è chiara
la disposizione del monte di Sion dall'opposto lato.

Non v'ha ambiguità di sorta alcuna per riguardo alla
parte orientale di Gerusalemme: essendo notorio ed evi-
dente che la valle di Cedron serviva di confine alla città
sulla stessa linea, o presso a poco che la facciata del
tempio rivolta dalla stessa parte andava a finire colla e-
stremità della stessa valle. Si sa ugualmente che cosa si
debba credere per riguardo alla parte occidentale della
città, quando si considera sul tipo locale che la eleva-
zione naturale del terreno che serve di confine all'esten-
sione di Sion da questa parte così come verso il mez-
zodi continua prolungandosi verso il settentrione fino al-
l'altezza del tempio. Nè v'ha luogo a dubitare che
questo prolungamento del pendio che domina una valle
fuori della città non sia il lato d'Acra posto dieontro a
quello che guarda il tempio: la vantaggiosa situazione
che le mura della città conservano sullo scosciamento,
giustificano pienamente quest'opinione, che è anche ap-
poggiata alla testimonianza formale di Brocardo, religioso
domenicano, il quale si trovava nella Palestina l'anno
1285, come ce lo insegna nella descrizione che ha fatto
di questo paese. Alla parte occidentale del recinto di
Gerusalemme prolungata da Sion verso il settentrione
si riferiscono quelle parole tratte dalla descrizione spe-
ciale di questa città: *Vorago seu vallis, quæ procede-
bat versus aquilonem, faciebatque fossam civitatis juxta
longitudinem ejus usque ad plagam aquilonis; et super
eam erat intrinsecus rupes eminens, quam Josephus A-
cram appellat, quæ sustinebat murum civitatis superpo-
situm, cingentem ab occidente civitatem usque ad portam
Ephraim, ubi curvatur contra orientem.* Quest'esposi-
zione fatta da un autore che scrisse dietro le notizie
raccolte sul luogo medesimo è perfettamente conforme a
ciò che la rappresentazione del terreno ci ha insegnato
col tipo che se ne diede: *Rupes imminens voragini sive
fossæ, procedenti versus aquilonem, sustinebat murum ci-*

vitatis, cingentem eam ab occidente usque dum curvatur versus orientem. Ecco quanto basta per conoscere i diversi quartieri che componevano l' antica Gerusalemme, la loro giacitura e situazione rispettiva.

2.º RECINTO DELL' ANTICA GERUSALEMME.

Le particolarità in cui è entrato Giuseppe intorno alle diverse mura che circondavano Gerusalemme contengono tali circostanze che finiscono di istruirci sul recinto di questa città.

Questo storico distingue tre mura diverse: quelle che egli nomina le più antiche coprivano non solo Sion dalla parte esterna della città, ma separavano anche questa parte dalla città inferiore, o da Acra. Ed è pur da questo luogo che Giuseppe comincia la descrizione di queste mura. Dice egli che la torre chiamata Hippicos appoggiando la parte che guardava il settentrione, ἀρχόμενον δὲ κατὰ βορρᾶν ἀπὸ τοῦ Ἰππικοῦ, *incipiens ad boream ab Hippico*, si estendeva di là fino al portico occidentale del tempio, per cui dobbiamo intendere, come ce ne fa giudicare il tipo, il suo angolo sud-ovest. Si scorge chiaramente che questa parte di mura forma una separazione dell' Alta città dalla Bassa; e sembra corrispondere al recinto meridionale della città moderna di Gerusalemme, che esclude Sion: in guisa che abbiamo tutta la ragione di presumere che la torre Hippicos, la cui posizione, come si vedrà, ci importa moltissimo, sollevavasi verso l'angolo sud-ovest del recinto attuale di Gerusalemme. Se si presta fede a molte relazioni, questo recinto è opera di Solimano, che nel 1520 succedette a suo padre Selim, cui i Turchi vanno debitori della conquista della Siria e dell' Egitto. Ma El-Edrisi, che scriveva la sua Geografia per Ruggiero I re di Sicilia, morto nel 1151, rappresenta Gerusalemme in uno stato conforme a quello d' oggi, dicendo che si estende in lunghezza da occidente in oriente; egli esclude anche formalmente dal suo recinto il monte di Sion, poeziachè, secondo i termini della sua descrizione, per andare ad un tempio in cui i Cristiani pretendevano fin d' allora che Gesù Cristo avesse celebrato la cena, e che è posto sopra questo monte, bisogna scir dalla

città per mezzo di una porta detta di Sion, *Bab-Seihun*, il che concorda collo stato attuale di Gerusalemme. Beniamino di Tudela, il cui Viaggio porta la data dell'anno 1173, osserva che allora non vi era altro intero edificio sul monte di Sion che questa chiesa. E ciò che si legge nel Viaggio fatto da Willebrand d'Oldenbourg nel 1211, per riguardo al monte di Sion, *Nunc includitur muris civitatis, sed tempore Passionis dominicae excludebatur*, dee esser preso in senso contrario, quand' anche ciò non si facesse che per quell' ultimo membro, *excludebatur tempore Passionis*. È verisimile in generale che nei luoghi in cui le parti dell'antico recinto hanno qualche relazione al moderno, la disposizione dei siti, le vestigia stesse delle antiche fondamenta avendo determinato il passaggio di questo moderno recinto, ci indichi per conseguenza le tracce dell'antico. V'ha anche una circostanza particolare che aggiugue autorità a questa osservazione generale per la separazione di Sion da Acra; ed è quel gomito che rientra per riguardo a Sion, che osserverete sul tipo, seguendo il recinto attuale e meridionale della città di Gerusalemme nella parte più vicina all'area del tempio o del monte Moria; giacchè, guardandovi, non è in fatto che in questo modo che il quartiere di Sion poteva essere separato da Acra: posciachè, come abbiamo osservato in parlando d'Acra, il luogo notato col nome di *luogo-alto* sul tipo, e dal quale il gomito di cui qui si tratta sembra che dipenda, indica indubitabilmente una parte dell'eminenza che portava il nome di Acra, e verisimilmente quella che dominava di più, e che per conseguenza si distingueva maggiormente da Sion.

Avendo Giuseppe descritto la parte settentrionale del recinto di Sion, dalla torre Hippicos fino al tempio, la ripiglia a questa torre per condurla dalla parte dell'occidente, e poscia necessariamente per quella del mezzogiorno fin verso la fontana di Siloe. Questa fontana giace in fondo di un alto burrone che taglia la parte inferiore di Sion, prolungata fino all'estremità della valle di Cedron, e che la separa da una porzione della città posta lungo questa valle fino al piede del tempio. A questo burrone veniva a metter capo lo scoscendimento od il vallone che divideva il monte di Sion dalla collina d'Acra, e che Giu-

seppe appella τὸν Τυρπησιῶν, *Caseariorum*, o de' *Formaggiari*. Edrisi fa menzione di questa valle, e distintissimamente, dicendo che all'uscir dalla porta di cui si è fatto menzione sotto il nome di Sion si discende in una cavità (in *fossam*, secondo la versione dei Maroniti) « che si chiama, aggiugne egli, la Valle dell' Inferno, ed in cui v'ha la fontana Seluan (o Siloan) ». Questa fontana non era rinchiusa nel recinto della città; e s. Girolamo ce ne istruisce con quelle parole⁽¹⁾: *In portarum exitibus, quæ Siloam ducent*. Rimontando dal sud-est al nord-ovest la valle nel cui fondo sta Siloe, ci dee sembrare esattissimo Giuseppe quando dice che la muraglia che domina sulla fontana di Siloe corre dall' un de' lati verso il mezzogiorno, e dall' altro verso l' oriente: giacchè, secondo il tipo dei luoghi e stando al rigore, quel muro seguiva la riva dei due secessudimenti che formano il barrone. L' Itinerario di Gerusalemme si spiega egualmente sulla fontana di Siloe: *Deorsum in valle, juxta murum, est piscina quæ dicitur Siloa*. Osserviamo anche la menzione che si è fatta di questo muro in uno scritto dell' età del grande Costantino: se ne può dedurre che il ristabilimento di Gerusalemme dopo la distruzione di questa città condotta a termine da Tito (ristabilimento che si sa esser opera di Adriano sotto il novello nome di *Ælia-Capitolina*) si estese a Sionne come a tutto il resto della città, in guisa che la rovina di Sion tal quale oggi apparisce non può avere per prima causa se non ciò che soffrì dalla parte di Cosroe re di Persia, che la prese nel 614. A torto dunque si intenderebbe letteralmente ciò che disse Abulfaragio⁽²⁾, che l' *Ælia* di Adriano era vicina alla distrutta Gerusalemme; il che non dee significar altro se non che l' area di questa città, conforme allo stato in cui si trovava ai tempi di questo storico, e dopo lo stabilimento del maomettismo, non corrisponde esattamente a quello di una età più remota. Non bisogna immaginare che l' uso del nome di *Ælia* adoperato da Abulfaragio si restringa rigorosamente alla durata della romana potenza; posciachè gli scrittori orientali adoperano talvolta la denominazione di *Ilia* per designare Gerusalemme.

(1) Sopra s. *Matth.* xxiii. 25. — (2) *Dynast.* 7.

Ma, per ripigliare la traccia del muro che segue Siloe, questo muro era prolungato a traverso di *Ophla*, venendo a metter capo ed a terminare alla facciata orientale del tempio, il che in fatto ci conduce al suo angolo tra l'oriente ed il mezzogiorno. In molti luoghi della Scrittura si fa menzione di *Ophil*, od *Ophel*. Questo termine è anche adoperato metaforicamente, ma senza che si possa decidere col senso della frase del testo originale se significhi *presunzione* od *orgoglio*, anzichè *accecamento*. I comentatori sono divisi, volendo gli uni che *Ophel* significhi un luogo alto, e gli altri un luogo profondo. Queste contrarie interpretazioni non hanno del resto nulla di più straordinario di ciò che si osserverà nell'uso della parola latina *altus*, che talvolta si usa per profondità, e tal'altra per elevazione. La versione greca (IV. Reg., v. 24) ha tradotto *Ophel*, *σκατεινόν*, « luogo coperto, e per così dire tenebroso »; ed in fatto, se si osserva che *Ophla* in Giuseppe si trova precisamente al passo della muraglia in questo terreno così profondo su cui è stato detto, parlando del monte Moria, che dominava la faccia meridionale del tempio, non si potrà negare che l'interpretazione del nome di *Ophel* come di un luogo profondo non sia giustificata da una circostanza di questa natura e fuori d'ogni dubbio.

L'area che prende *Ophel* sembrerà conveniente a ciò che dice Giuseppe⁽¹⁾ parlando delle fazioni o dei partiti che tenevan divisa Gerusalemme, cioè che l'uno di questi partiti occupava il tempio ed *Ophla* e la valle di Cedron. Nei Paralipomeni⁽²⁾ si dice che Manasse chiuse *Ophel* nel recinto della città, il che è tanto più meritevole di osservazione, perchè ne seguirebbe che la città di Davide non aveva fino allora ecceduto i limiti naturali della montagna di Sion, che realmente ha per confine il burrone di Siloe. Ecco la traduzione letterale del testo: *Ædificavit murum exteriorem civitati David, ab occidente Gihon, in torrente, procedendo usque ad portam Piscium, et circumivit Ophel, et munivit eum*. Le parole, *murum exteriorem civitati David*, farebbero allusione alla conseguenza che si è cavata dall'accrescimento di *Ophel*,

(1) Lib. VI, de Bello Jud., cap. 7. — (2) 2. Par. XXXIII. 14.

circuivit. Gihon, secondo i comentatori, è lo stesso che Siloe; ed in questo caso, *ab occidente*, si dee intendere dopo quello che giace all'occidente di Siloe, cioè dopo Sion, la cui posizione è veramente occidentale per riguardo a questa fontana fino alla riva del torrente, *in torrente*, che naturalmente si dee prendere per quello di Cedron. Io non veggio nulla che la stessa disposizione del luogo possa approvar di più di questa interpretazione, la quale ci insegna a mettere una distinzione tra ciò che era propriamente città di Davide, e ciò che poscia fu compreso nello stesso quartiere di Sion. Abbiamo dunque seguito la traccia del recinto che chiudeva tutt' intero questo quartiere colle sue dipendenze fino al piede del tempio.

Il secondo muro di cui parla Giuseppe non interessa nè punto nè poco il nostro argomento a motivo che era rinchiuso nella città medesima. Cominciava alla porta appellata *Genath*, o dei *Giardini* (come si può interpretare questa parola), la qual porta era aperta nel primo dei muri, od in quello che separava Sion da Acra; e questo secondo muro, avanzandosi verso la parte settentrionale della città, si ripiegava sulla torre Antonia, ove andava a metter capo: onde quel muro non era che un tronco dell'estensione di Acra, appoggiato da una parte sul muro di Sion, e dall'altra sulla torre che copriva l'angolo nord-ovest del tempio. La traccia di questo muro potrebbe corrispondere ad una linea puntata, che si troverà disegnata sul tipo nello spazio occupato da Acra. È naturale di credere che non esisteva se non perchè aveva preceduto un muro ulteriore, o simile a quello che dà maggior grandezza al quartiere di Acra, e di cui resta a parlare. Aggiungo solamente che a questo muro men remoto è d'uopo attaccarsi per preferenza se si vuol tener dietro alle particolarità della riedificazione del recinto di Gerusalemme formato da Necmia; essendo più verisimile di attribuire ai principi Asmonei, ed anche al tempo della più grande prosperità dei loro affari, l'opera di un nuovo muro che raddoppia quello e che abbraccia maggiore spazio.

Il terzo muro che, congiunto al primo, terminerà la circoscrizione del recinto di Gerusalemme, si piglia, seguendo Giuseppe, alla torre *Ippicos*. La descrizione della prima muraglia ci ha già servito a far conoscere il luogo di



questa torre; ciò che lo stesso storico dice della muraglia di cui qui si tratta, conferma questa posizione. Cominciando adunque alla torre Hippicos, questa muraglia si estendeva in dirittura verso il settentrione fino ad un'altra torre assai considerabile, nominata Psephina. Ora noi vediamo ancora che il recinto attuale di Gerusalemme, conservando il vantaggio di essere elevato sul pendio della collina che serviva di area alla Bassa-città antica, si estende da mezzogiorno al settentrione dopo l'angolo boreale di Sion, ove conviene collocare l'Hippicos fino al castello che si chiama dei Pisani. La torre Psephina, giusta quel che ne dice altrove Giuseppe, non cedeva ad alcuna di quelle che entravano nelle fortificazioni di Gerusalemme. Il Castel-Pisano è anche al presente una specie di cittadella per riguardo a questa città; e quivi alloggia l'agà colla guarnigione a cui comanda. Il greco Phora, che visitò i santi luoghi della Palestina nell'anno 1185, ed il cui Viaggio fu pubblicato da Allacio in *Symmictis sive Opusculis*, dice che questa torre (o piuttosto questo castello, per corrispondere ai termini di cui si giova: πύργος πανμεγέθους, *torris insigni admodum magnitudine*) era appellata da quelli di Gerusalemme la Torre di Davide. Egli la colloca al settentrione della città, ed Epifane l'Agropolita presso la porta che riguarda l'occidente, il che è più esatto per riguardo principalmente alla città moderna di Gerusalemme. Secondo la relazione del monaco Brocardo, da noi sopra citata, la torre di Davide sarebbe stata compresa nell'estensione di Sion, ed eretta verso l'angolo che la valle, la qual separava questo monte da Acra, formava, collo scoscendimento occidentale di Sion, posizione più convenevole all'Hippicos che a Psephina. Ma ciò non impedisce che in questa stessa relazione non si faccia particolar cenno del luogo che si riferisce a Castel-Pisano; tal luogo si ravvisa distintamente in quelle parole: *Rupes illa, super quam ex parte occidentis erat extructus murus civitatis, erat valde eminens, praesertim in angulo ubi occidentalis muri pars connectebatur aquilonari; ubi et torris Neblosa dicta, et propugnaculum valde firmum, cujus ruinae adhuc videntur, unde tota Arabia, Jordanis, mare Mortuum et alia plurima loca sereno caelo videri possunt.* Quest'ultima circostanza, che mostra tutto

il vantaggio della situazione del luogo, è assai acconcia a determinare la nostra opinione sull' area che può convenir meglio all' antica torre Psephina così come al moderno Castel-Pisano. Aggiungiamo che ciò che Brocardo ci riferisce qui è conforme a ciò che si legge in Ginseppe⁽¹⁾, che al levar del sole la torre Psephina scopriva l'Arabia, il mare ed il paese più remoto della Gindea. E quantunque non ci sia verisimiglianza che il castello, nella maniera in cui esiste, sia ancor quello stesso di cui occupa l'area, e quantunque a torto si attribuisca a Davide, come Foca lo ha osservato, pure non ne segue che fosse diverso per riguardo al luogo ed alla situazione. Beniamino di Tudela pretende anche che le muraglie costruite dagli Ebrei suoi antenati sussistessero ancora al suo tempo, cioè nel dodicesimo secolo, all' altezza di dieci cubiti.

Se dalle parole dette apparisce tanta somiglianza tra Castel-Pisano e la torre Psephina, le seguenti ragioni decideranno della cosa in una maniera indubitata. Giuseppe dice formalmente che questa torre fiancheggiava l'angolo della città rivolto verso il settentrione e l'occidente, e come abbiain veduto che Brocardo si spiega sul luogo che noi vi facciamo corrispondere, *ubi occidentalis muri pars connectebatur aquilonari*: ora voi osserverete che all' altezza della facciata settentrionale di Castel-Pisano, o della porta dell' occidente che congiugne questa facciata, non si può escludere dall' antica città il luogo del Calvario senza ripiegarsi dalla parte di levante: dunque il Castel-Pisano, al quale fummo condotti dal corso della muraglia dalla torre Hippicos, o da una linea tendente verso il settentrione, piglia precisamente quest' angolo dell' antico recinto. Bisogna poscia ammettere concordemente che se il luogo dell' Hippicos aveva bisogno di conferma, egli la troverebbe nel determinar parimente il luogo di Psephina, in conseguenza della relazione del sito.

Quanto al nome di Castel-Pisano (giacchè si può considerare di conoscer la ragione di questa denominazione), confesso di non avere incontrato nella storia un fatto particolare che abbia ad esso una relazione diretta. Ciò nullameno è evidente che per la parte che i Pisani, un tempo

(1) Lib. vi, de Bello Jud., cap. 6.

potentissimi, pigliarono alle guerre sante, fondarono emporii, ed ebbero stabilimenti in Acri, in Tiro ed in altri luoghi della Palestina. L'autore degli Annali di Pisa, Paolo Tronci⁽¹⁾, attribuisce anche a due de' suoi concittadini l'onore di aver data la scalata pei primi alle mura di Gerusalemme quando questa città fu presa da Goffredo di Buglione. Si può anche notare che il primo prelado latino il quale si assise sulla cattedra patriarcale di Gerusalemme dopo questa conquista, fu un vescovo di Pisa nominato Daiberto. Del resto io sono d'avviso che ha potuto bastare il ritrovamento di qualche stemma di Pisa in qualche luogo del castello per fargli dare negli ultimi tempi il nome che esso porta. Ai tempi in cui Brocardo si trovava nella Palestina, cioè verso la fine del decimoterzo secolo, veggiamo che questo castello si appellava Neblosa, che è la forma che il vocabolo Neapolis prende comunemente nel linguaggio dei Levantini. Non è da maravigliarsi che questo monaco ne parli come di un luogo rovinato od assai malconcio, posciachè è vero che trentatrè anni circa dopo la presa di Gerusalemme che ebbe luogo sotto Saladino, e nell'anno dell'egira 616, di Gesù Cristo 1219, Isa, nipote di questo principe e regnante in Damasco, fece demolire le fortificazioni di Gerusalemme; e che Davide figlinolo di costui distrusse venti anni dopo una fortezza che i Francesi avevano ristabilito in questa città.

Dopo Psephina Giuseppe termina di delineare il recinto di Gerusalemme nella sua parte settentrionale. Prima che Bezetha facesse un ingrandimento alla città, non si sarebbe trattato, per finire il recinto da questa parte, che di portarsi alla torre Antonia presso l'angolo nord-ovest del tempio. Quindi non si è fatta menzione alcuna di questa torre in ciò che riguarda la terza muraglia. Giuseppe vi indica un angolo per tornare alla linea di circonferenza sulla riva del Cedron; e noi veggiamo in fatto che il recinto moderno in cui il terreno di Bezetha è conservato, dà quest'angolo, ed anche lo dà ad una grandissima distanza dall'angolo nord-est del tempio, ove conviene metter capo. Il recinto attuale di Gerusalemme, per essere tirato indietro riguardo alla facciata settentrionale del tempio, somministra

(1) Pag. 35.

a Bezetha una estensione che non la cede guari a quella della Bassa-Città, il che può sembrare e conveniente e bastante. Giuseppe ci indica le Grotte-Reali come un luogo posto dicontra al passaggio del recinto in quella parte che guarda il settentrione. Quelle grotte si trovano nella vicinanza di quella che si chiama di Geremia, e non si può serrar più da vicino questa grotta che pigliando la traccia dell'attuale recinto, come consegue dal tipo di Gerusalemme. Giuseppe pretende che il nome di Bezetha corrisponda alla denominazione greca di *Καὶνὴ-Πόλις*, la Nuova-Città, il che gli vien conteso da Villalpando e da Lamì, che producono altre interpretazioni. Agrippa, il primo che regnò sotto questo nome, cominciò sotto l'impero di Claudio il recinto che chiudeva questo quartiere; e ciò che egli non aveva osato di terminare, cioè l'innalzamento di questo nuovo muro ad un'altezza sufficiente per la difesa, fu eseguito poscia da' Giudei.

In tal guisa non solo i diversi quartieri che componevano la città di Gerusalemme nel più grande spazio che essa abbia occupato, ma anche gli stessi luoghi per cui passava il suo recinto si fanno riconoscere. Prima che queste circostanze sieno state dedotte ed nnite sotto un punto di vista, e fossero verificate coll' applicarle alla disposizione stessa dei luoghi, nn pregiudizio di incertezza sui mezzi di fissar queste idee intorno allo stato dell'antica Gerusalemme poteva indurre a credere che fosse difficile il determinare la sua estensione, facendone nn confronto collo stato attuale e con quello dei tempi moderni. Ben lungi che questa incertezza possa aver luogo, si vedrà dalla continuazione di questa memoria che le misure del circnito dell'antica Gerusalemme, che si pigliano dalla stessa antichità, non hanno altro valore che quello che risulta da nn'esatta combinazione colla misura attuale e somministrata dai luoghi. È chiaro che nna convenienza di questa fatta suppone necessariamente che non siasi preso abbaglio in ciò che riguarda l'antica Gerusalemme.

3.º MISURA ATTUALE DEL TIPO DI GERUSALEMME.

La Scala del tipo del signor Deshayes richiede alcuni schiarimenti; ed io renderò un conto esatto di ciò che

un esame scrupoloso mi ha fatto osservare. Vi si scorge una piccola verga, definita cento passi, e uoi ne dismo la ripetizione sul tipo qui unito. A canto di questa verga ve n' ha una più lunga col numero di cento, e la cui metà è suddivisa in parti di dieci in dieci. Per la combinazione di lunghezza tra queste due verghe è facile il riconoscere così in digrosso che l'una indica passi comuni e l'altra tese. Ma non voglio dissimulare in mezzo a ciò che non havvi un' esatta proporzione; la scala dei passi comuni mi parve dare, seguendo il giro della città, cinquemila e cento passi circa, che a due piedi e mezzo, secondo la definizione del passo comune, danno dodiecimila e settecentocinquanta piedi, o duemila e centoventicinque tese: ora colla scala in tese non se ne contano che circa duemila, cioè nella parte settentrionale e dall' angolo nord-est all' angolo nord-ovest, seicento settantasette; nella parte occidentale fino all' angolo sud-ovest, trecento cinquantacinque; nella parte meridionale cinquecento quarantaquattro; e dall' angolo sud-est tornando al primo dalla parte orientale, quattrocento ventotto: totale, duemila e quattro. In queste misure si è eredito di dover trascurare gli sporti ed alcuni piccoli fianchi formati dal recinto in diversi luoghi; ma i cambiamenti di direzione, ed altri giri notati, furono tutti seguiti. E ciò che non si eseguisce qui per riguardo alla misura presa secondo la scala dei passi, che è di entrare nelle particolarità dei quattro principali aspetti secondo i quali l'area di Gerusalemme si trova disposta, parve che a preferenza si abbia potuto eseguire per mezzo di una deduzione istituita secondo la scala delle tese, per la ragione che questa scala sembra molto meno equivoca dell'altra. Non ostante questa preferenza, la quale troverà la sua giustificazione in ciò che dee seguire, bisogna, per dir tutto, accusar la verga di questa scala delle tese, perchè sia suddivisa poco correttamente nello spazio preso per cinquanta tese, o per la metà di questa verga, giacchè questa parte si trova troppo corta per riguardo al totale della verga; ed io ho esteso l'esame fino ad istruirmi che con questa parte di verga il circuito di Gerusalemme ammonterebbe a duemila e dugento tese.

Benechè non si possa negare che queste varietà non detraggano alla precisione della scala del tipo di Ge-

rusalemme, non converrebbe nemmeno il trarne qualche autorità per rigettare totalmente questa scala. Dico che la verga di cento tese mi sembra meno equivoca del resto. La misura della torre di Gerusalemme nel suo stato moderno, e quale è rappresentata dal tipo del sig. Deshayes, è data da Maundrell inglese, nel suo viaggio da Aleppo a Gerusalemme, una delle migliori opere, senza contraddizione, che si abbia in questo genere. Questo valente ed accuratissimo viaggiatore ha noverato quattromila e seicentotrenta de' suoi passi nel circuito esterno delle mura di Gerusalemme; e nota che la sottrazione di un decimo su questo numero dà la misura di questo circuito a quattromila e centosessantasette verghe inglesi, in guisa che dieci passi equivalgono a nove verghe. Componendo una tesa inglese di due verghe, poichè la verga è di tre piedi, questa tesa si riduce ad ottocentoundici linee della misura del piede francese, secondo il più scrupoloso conto, ed aggiugne anche qualche cosa alle comparazioni precedentemente fatte tra il piede francese e l'inglese, come l'ho già notato nel Trattato delle Misure Itinerarie. Ne consegue che le quattromila e centosessantasette verghe, o duemila e ottantatrè e mezza tese inglesi, daranno un milione e seicent' ottantanovemila e settecentodiciotto linee, che producono centoquarantamila ed ottocentodieci pollici, od undicimila e settecento trentaquattro piedi e due pollici, o mille e novecento cinquantacinque tese, quattro piedi e due pollici. Ora se noi riduciamo questa misura a mille e novecentosessanta tese di conto rotondo, e prendiamo nella stessa maniera quella del tipo del sig. Deshayes a due mila, la media proporzionale non sarà che a venti tese di distanza dai punti estremi, o ad un centesimo del tutto. E che cosa si può mai desiderare di più conveniente sul soggetto di cui si tratta? Non si troverebbero forse minori contrarietà tra diversi tipi delle nostre piazze e città di frontiera. Bisogna riguardare come una prova della scelta e della preferenza che merita la verga di cento tese, che quantunque il suo allontanarsi dalle altre indicazioni della scala del tipo consista nel dare minor valore di misura, tuttavia essa pecca per abbondanza piuttosto che per altro, paragonandola alla misura presa sul terreno da Maundrell.

4.^o MISURA DEL RECINTO DELL' ANTICA GERUSALEMME.

Dopo aver discusso e riconosciuto la misura positiva dello spazio sul tipo attuale di Gerusalemme, vediamo le misure che molti scrittori dell' antichità ci hanno lasciate del circuito dell' antica Gerusalemme. Si può conchiudere tanto dalla esposizione che sopra si fece del suo stato antico, quanto dalla disposizione stessa del terreno e delle circostanze locali, che non hanno potuto andar soggette a mutamento, che non si può temer abbaglio sugli antichi limiti di questa città. Essi si circoscrivono non solo sul luogo in conseguenza dei punti di fatto che vi si riferiscono, ma anche per ciò che conviene al luogo medesimo; il che fa dire a Brocardo: *Cum ob locorum munitionem transferri non possit (Jerusalem) a pristino situ*; in guisa che si giudica con tutta la certezza del suo circuito dal tipo del luogo, onde poter pigliarsi la licenza di stendere su questo tipo una linea di circonferenza o di recinto che si ereda rappresentare la vera. Quest' è ciò di cui abbiamo potuto convincerci seguendo sul tipo ciò che fu esposto in particolare sull' antica Gerusalemme. Ora si dee trattar delle misure che si sono annunciate.

Eusebio nella sua Preparazione Evangelica⁽¹⁾ ci dice, seguendo un siro agrimensore (τοῦ τῆς Συρίας ἀγρονεμέτρου) che la misura del recinto di Gerusalemme è di ventisette stadii. Dall' altro canto Giuseppe⁽²⁾ conta trentatrè stadii nello stesso circuito della città. Secondo la testimonianza dello stesso Eusebio, Timocare aveva scritto in una storia del re Antioco Epifane che Gerusalemme aveva quaranta stadii di circonferenza. Aristea, autore di una Storia dei settanta interpreti che lavorarono sotto Tolomeo Filadelfo, concorda su questa misura con Timocare. Finalmente Ecateo, citato da Giuseppe nel suo libro 1.^o contro Appione, dava a Gerusalemme una circonferenza di cinquanta stadii. I numeri degli stadii qui riferiti differiscono dai ventisette ai cinquanta; quale diversità! e come riconoscere convenevolezza in dati che variano fino a questo punto? Io non

(1) Lib. ix. cap. 56. — (2) Lib. vi, de Bello Jud., cap. 6.

so che questa convenienza sia stata per anco sviluppata: essa ha finora imbrogliato assai i dotti, come lo può attestare Reland, uno dei più giudiziosi fra tutti quelli i quali han trattato questa materia, e che dopo aver deferito alla misura di Giuseppe dei trentatrè stadii, si spiega così: *Non confirmabo sententiam nostram testimonio τοῦ τῆς Σουλᾶς σκευομέτρου, qui ambitum Hierosolymæ viginti et septem stadiis definiuit apud Eusebium*, ec.

Questa misura di ventisette stadii, la prima che noi abbiamo allegato, sembra ciò nullameno meritare una deferenza particolare, posciachè è l'opera di un agrimensore il quale ha misurato colla corda, *σκευομέτρου*. Un numero di stadii minore di quello che è indicato nelle altre misure dee naturalmente richiedere la maggior lunghezza dello stadio, che è senza alcuna difficoltà quella dello stadio più conosciuto, e che si chiama olimpico. La sua estensione si riduce a novantaquattro tese, due piedi, otto pollici, in ragione de' seicento piedi greci di cui è composto, e della misura del piede greco ridotto a mille e trecentosessanta parti del piede di Parigi diviso in mille e quattrocentoquaranta, od in undiei pollici e quattro linee. I ventisette stadii si riducono dunque a duemila e cinquecentocinquanta tese. Ora le tracce dell' antico recinto di Gerusalemme, nel più grande spazio che possa abbracciare, potranno occupare circa duemila e seicento tese della scala presa sul tipo del sig. Deshayes. Ciascuno se ne potrà chiarire, se così gli piace, da se medesimo, prendendo il compasso. Ma osservate di più, che colla misura di Maundrell, la quale non dà che mille e novecentosessanta in vece di duemila nel circuito attuale di Gerusalemme, od un cinquantesimo di meno, il recinto di cui parliamo si riduce a duemila e cinquecentocinquanta tese conforme al prodotto dei ventisette stadii. Avendo in siffatta guisa diviso per comodo del lettore la traccia del recinto dell' antica Gerusalemme in parti uguali ed in numero di cinquantuna, ognuna di queste parti prende in istretto senso lo spazio di cinquanta tese secondo la misura di Maundrell; ed andando alla peggio, quarantanove avranno il valore di cinquanta secondo la scala del tipo.

Ma ci si dirà che essendo questo numero di stadii conveniente anche alla misura del recinto di Gerusalemme,

bisogna dunque non avere alcun riguardo ad ogni altra indicazione. — Risponderò che gli antichi usarono diverse misure di stadio in tempi diversi, e talvolta anche in un solo e medesimo tempo; e le hanno spesso adoperate distintamente, e senza farvi osservare alcuna diversità di estensione: onde ci lasciarono nella necessità di spiegare coll' applicazione e colla critica le specie più convenienti alle circostanze dei tempi e dei luoghi. Nè si può adoperar meglio che calcolando i trentatrè stadii della misura di Giuseppe sul piede di uno stadio più corto di una quinta parte dello stadio olimpico, e di cui si dà notizia nel trattatello che io ho pubblicato sulle misure itinerarie. Sembra che l'accorciamento di questo stadio lo rendesse anche più atto agli spazii chiusi nel recinto delle città, che ai più grandi, i quali si diffondono nell' ampiezza di una regione o contrada; la misura che Diodoro di Sicilia e Plinio hanno dato della lunghezza del gran circo di Roma non conviene che a questo stadio, e non allo stadio olimpico. Valutandosi questo stadio settantacinque tese, tre piedi e quattro pollici, il numero dei trentatrè stadii di questa misura produce duemila e quattrocento novantatrè tese e due piedi. Ora a che si riduce la differenza che passa tra questo calcolo e quello dei ventisette stadii precedenti? Sono cinquanta ed alcune tese: una frazione di stadio, una tesa di più, se si vuole, sul valore dello stadio non lascerebbe, rigorosamente parlando, alcuna diversità nell' ammontare di una tale somma.

Si vorrà forse che indipendentemente da una convenevolezza di calcolo vi sieno ancor ragioni per credere che questa specie di misura sia per se medesima applicabile alla circostanza di cui si tratta. Siccome l'argomento che ci siamo proposti di trattare in questo scritto dee condurre alla discussione delle misure ebraiche, si troverà qui sotto che il miglio de' Giudei si paragona a sette stadii e mezzo, giusta quello che i Giudei medesimi ne hanno scritto; e che questo miglio essendo composto di duemila cubiti ebraici, il valore che ne risulta è di cinquecentosessantanove tese, due piedi ed otto pollici. Per conseguenza lo stadio adoperato dai Giudei va a finire a settantasei tese meno alcuni pollici, e non può essere creduto differente da quello che si fece servire al calcolo superiore.

Il valore attuale essendo qualche cosa di più di quello che io aveva dato antecedentemente a questa specie di stadio, i trentatrè stadii del circuito di Gerusalemme oltrepasseranno duemila e cinquecento tese, e non saranno che di quaranta ed alcune tese inferiori al primo ammontare di questa circonferenza. Ma si può andar più lungi, e verificar l'uso che Giuseppe fa personalmente della misura dello stadio di cui si tratta col seguente esempio: Nel libro XX delle sue Antichità, capo 6, egli dice che il monte degli oliveti è lontano da Gerusalemme cinque stadii. Ora misurando sul tipo del sig. Deshayes, che si estende fino alla sommità di questa montagna, la traccia delle due strade che da essa discendono, ed essendo questa misura continuata fino all'angolo più vicino del tempio, si trovano diciannove parti di venti tese, secondo che la verga delle cento tese, divisa in cinque parti, le somministra; dunque si hanno trecent'ottanta tese: per conseguenza cinque stadii della specie che è stata prodotta, posciachè la divisione di trecent'ottanta per cinque dà settantasei. Non è ambiguo che per prendere la distanza nel senso più esteso, non se ne può portare il termine più in là della cima della montagna. Non è dunque l'effetto del caso od un conto arbitrario, è una ragione di uso che dà luogo alla convenevolezza del calcolo dei trentatrè stadii sul piede che abbiamo veduto.

Passo all'indicazione del recinto di Gerusalemme valutato a quaranta stadii. Il valore che ad essi si dee dare richiede due osservazioni preliminari: la prima, che gli autori da' quali noi l'abbiamo ricevuta hanno scritto sotto i principi macedoni che succedettero ad Alessandro nell'Oriente; la seconda, che la città di Gerusalemme nel tempo di questi principi non comprendeva ancora il quartiere appellato Bezetha, posto al settentrione del tempio e della torre Antonia, giacchè Giuseppe ci narra che fu soltanto sotto l'impero di Claudio che questo quartiere cominciò ad esser chiuso nelle mura della città. Parrà strano che per applicare al recinto di Gerusalemme un maggior numero di stadii di quello che i calcoli antecedenti non ne ammettano, convenga ciò uallameno pigliar questa città in uno stato più angusto. In conseguenza del tipo che ci si diede ho riconosciuto che l'esclusione di

Bezetha apportava una deduzione di circa trecentosettanta tese sulla circonferenza del recinto, per la ragione che la linea la quale esclude Bezetha non avendo altro valore che di circa trecento tese, quella che chiude lo stesso quartiere ne porta seco seicentosettanta; se il recinto di Gerusalemme, compresi Bezetha, ammonta a duemila e cinquecentocinquanta tese, secondo il calcolo dei ventisette stadii ordinarii, cui la misura di Mauudrell si riferisce precisamente, od a duemila e seicento al più, secondo la scala del tipo del sig. Deshayes; dunque, escludendo Bezetha, questo recinto si riduce a circa duemila e cent'ottanta tese, od a due mila e dugentoventiquattro al più.

A queste osservazioni aggiungerò essere indubitabile che uno stadio particolare non sia stato adoperato nelle misure delle muree di Alessandro, stadio talmente abbreviato in paragone degli altri stadii, che giudicandone sulla estimazione della circonferenza del globo data da Aristotile maestro di Alessandro, entreranno mille e cento-undici stadii nell'estensione di un grado del gran cerchio. Si troveranno alcune ricerche sullo stadio che si può appellar *Macedone* nel Trattato delle Misure Itinerarie. Il valore che risulterebbe dalla misura di Aristotile non vi fu adottato letteralmente e senza esame; ma in conseguenza di una misura particolare del piede che sembra essere stato proprio e speciale a questo stadio, la estensione dello stadio medesimo si stabilisce in modo che mille e cinquanta bastano per riempire lo spazio di un grado. Questo stadio, per una conseguenza della cognizione del suo elemento, avendo la sua definizione con qualche precisione in cinquantaquattro tese, due piedi e cinque pollici, i quaranta stadii danno così duemila e centosettantasei tese. Ora non è questo positivamente il risultato di ciò che precede? e ristabilendo le trecentosettanta tese che l'esclusione di Bezetha fa sottrarre, non si trova forse l'ammontare del calcolo che risulta dalla prima misura dei ventisette stadii?

Mi sia ciò nullameno permesso di osservare in passando, che non si potrebbe supporre che in alcun modo si debba badare alle convenienze, per ciò che spetta al recinto di Gerusalemme, nelle definizioni che parvero

accoucie a ciascuna delle misure che vi si veggono entrare. Se tuttavia queste convenienze fanno tanto maggiore impressione perchè sono fortuite, non avremo forse diritto di conchiudere che le definizioni stesse acquistano con ciò il vantaggio di una verificazione?

Resta una misura di cinquanta stadii attribuita ad Ecatto. Non vi sarebbe luogo a stupirsi che quest'autore, facendo ammontare il numero degli abitanti di Gerusalemme a più di due milioni (circa due milioni e centomila), abbia dato ad essa un'estensione maggiore anzichè minore, e che vi abbia compresi sobborghi od abitazioni esterne per riguardo al recinto; ma ciò che poteva esser vero del numero de' Giudci i quali concorrevano a Gerusalemme nel tempo pasquale, non conviene per nulla allo stato ordinario di questa città; d'altronde se noi calcoliamo questi cinquanta stadii sul piede dell'ultimo stadio, secondo quel che sembra più conveniente, il computo non andrà guari che a duemila e settecento tese: onde l'estimazione non oltrepasserà che di circa cento tese, il che risulta dalla scala del tipo del signor di Deshayes.

Attaccandoci a ciò che v'ha di più positivo in tutto questo corpo di combinazioni, è evidente che il più gran recinto di Gerusalemme non andava che a circa duemila e cinquecentocinquanta tese; oltre che la misura attuale e positiva così lo richiede, la testimonianza dell'antichità è a questo riguardo positiva. In conseguenza di questa misura noi conosceremo che il più grande spazio occupato da questa città, o la sua lunghezza, non giungeva che a circa novecentocinquanta tese, e la sua larghezza alla metà. Non si può paragonare la sua estensione che alla sesta parte di Parigi, non ammettendo anche in questa estensione alcuni dei sobborghi che sono al di fuori delle porte. Del resto non converrebbe forse il cavare da questo parallelo una riduzione proporzionale del numero ordinario degli abitanti di Gerusalemme; ad eccezione dello spazio del tempio, che anch'esso aveva i suoi abitanti, la città di Gerusalemme poteva esser più ugualmente serrata dappertutto di quel che non lo sia una città come Parigi, la quale contiene case più spaziose e giardini più vasti di quel che non si possa supporre nell'antica Ge-

rusalemmè, e con cui si formerebbe l'estensione di una grande città.

5.^o OPINIONI DEGLI AUTORI PRECEDENTI
SULLA ESTENSIONE DI GERUSALEMME.

Avendo la misura del recinto di Gerusalemme tratta la sua determinazione dal parallelo della medesima località con tutte e con ciascuna delle antiche misure che si sono date, non è fuor di proposito il considerare fino a qual punto si sieno gli scrittori discostati dal vero su quest'argomento. Villalpando ha preteso che i trentatré stadii notati da Giuseppe si riferissero alla estensione sola di Sion indipendentemente dal resto della città. Ho calcolato che da una simile ipotesi ne conseguirebbe che il circuito di Gerusalemme consumerebbe in proporzione settantacinque stadii. E senza prendere altra misura di stadio tranne quella che sembra propria ai trentatré stadii di cui si tratta, il computo darà cinquemila e settecento tese. Sarà peggio ancora se non si fa la distinzione degli stadii, e se vi si adopera lo stadio ordinario, in quanto che gli altri sono stati fino al presente poco noti. La misura di questo stadio farà ammontare il calcolo a settemila e duecento tese circa; il che triplica quasi la vera misura. Ora io domando se la disposizione della località, e la misura dello spazio che ad essa è propria, possono ammettere una estensione analoga a simili deduzioni? Possiamo forse noi allargare l'area di Sion? Non siamo noi arrestati dall'un de' lati dalla valle di Cedron, e dall'altro dal Calvario? D'altronde Giuseppe non distrugge forse quest'opinione, come il dotto e giudizioso Reland lo ha osservato, dicendo che il circuito delle linee con cui Tito investì Gerusalemme intera ammontava a trentanove stadii? In un giusto calcolo dell'antico recinto di questa città non si troviamo nel bisogno di ricorrere al mezzo dei contrapposti, che si adoperano ordinariamente allorquando le misure date dagli antichi smentiscono un'ipotesi, che è quella di volere che ci sia errore di cifra nel testo.

Il p. Lami, nella sua grande opera *De Sancta Civitate et Templo*, stabilisce la misura del circuito di Gerusa-

lemme a sessanta stadii, fondandosi sulla supposizione che questo recinto contenesse centoventi torri, ciascuna delle quali colla sua cortina darebbe duecento cubiti od un mezzo stadio. Vero è che questo numero di cubiti da una torre all'altra si cava da Giuseppe; ma siccome lo stesso storico parla di centosessantaquattro torri distribuite in tre diverse muraglie, e nell'estensione di queste muraglie è compresa una separazione di Sion dall'Acra, e l'Acra era divisa da un muro interno e separata da Bezetha, è difficile lo stabilire cosa alcuna di positivo sopra un simile fondamento; e rimarrebbe sempre molta incertezza su questo punto quand' anche la misura attuale degli spazii non vi mettesse alcun ostacolo. Si può anche osservare che il dotto autore che noi citiamo non è concorde con se medesimo quando col suo calcolo si paragona il tipo che egli ha dato di Gerusalemme; giacchè v'ha tutta l'apparenza che gli stadii di cui egli fa uso sieno gli stadii ordinarii, posciachè nel Trattato delle Misure, che serve di proemio alla sua opera, egli non dà la definizione che di una sola specie di stadio. Su questo principio il recinto di Gerusalemme nel calcolo del p. Lami è valutato cinquemila e seicentosessanta ed alcune tese. Ora, secondo il tipo di cui abbiamo parlato, il circuito di Gerusalemme è ai lati del quadrato del tempio come quarantuno è a due; e la scala che manca a questo tipo si supplisce con quella che l'autore ha applicato alla sua *Icnografia* particolare del tempio; i cui lati si stimano di circa mille e centoventi piedi francesi. Per conseguenza il circuito della città nel tipo non può giugnere che a circa ventitremila piedi, o tremila ed ottocentotrenta ed alcune tese, le quali non equivalgono che a quarantuno stadii al più. Se si ha anche riguardo a ciò che il tipo del p. Lami sembra conformato ad una specie di prospettiva, e che la parte del tempio vi si trova nello sfondo, dee conseguitarne che ciò che è davanti piglia minore spazio; e ciò diminuisce ancora per conseguenza il calcolo del recinto. Il tipo del signor Deshayes era stato dato al p. Lami: la misura presa sul luogo da Mandrell era stata pubblicata. Forse che i dotti vogliono andar di tutto debitori alle loro ricerche? e non ammettere se non ciò che entra in un genere di erudizione che loro è riservato?

Ciò che osservammo in due celebri autori, che sono precisamente quelli che hanno fatto uso di maggior sapere e di più grandi ricerche su ciò che concerne l'antica Gerusalemme, giustifica, come mi sembra, ciò che si è asserito nel preambolo di questa memoria, che l'estensione di questa città non era stata fino al presente determinata con una specie di precisione, e che specialmente si era esagerato molto su questo punto.

6.º MISURA DELL' ESTENSIONE DEL TEMPIO.

Maundrell, il quale ha dato la lunghezza e larghezza del terreno compreso nel recinto della famosa moschea che occupa l' area del tempio, non sembra aver fatto una giusta distinzione tra questi due spazii, giudicandone dal tipo del signor Deshayes: egli dà alla lunghezza cinquecentosettanta de' suoi passi, che, secondo la estimazione da lui applicata alla misura del recinto, si ridurrebbero a cinquecentotredici verghe inglesi, alle quali potrebbero equivalere duecentoquaranta tese; ma non se ne trovano che circa duecentoquindici sul tipo. L' errore potrebbe procedere, almeno in parte, da ciò che Maundrell avrebbe giudicato la cantonata di quest' area più vicina alla porta detta di Santo-Stefano. Ma ciò che v' ha di essenziale si è che quest' errore non trae nè punto nè poco ad alcuna conseguenza su ciò che riguarda il recinto della città; posciachè nella misura di Maundrell la parte di questo recinto compresa tra la porta di cui si è parlato, e l' angolo sud-est della città, che è nello stesso tempo quello del terreno della moschea, occupa seicentoventi passi di questo viaggiatore; e secondo il suo calcolo sono cinquecento cinquantotto verghe inglesi, il cui calcolo produce duecento sessantadue tese e qualche pollice ad un dipresso. Ora la scala del tipo sembra dare duecento sessantacinque tese, che ne valgono circa duecentosessanta, servendosi a tutto rigore della proporzione riconosciuta tra questa scala e la misura di Maundrell.

Negli estratti cavati dai geografi orientali dall' abate Renaudot, e che sono manoscritti tra le mie mani, la lunghezza del terreno della moschea di Gerusalemme è notata di settecento novantaquattro cubiti. Qui si tratta di cubiti arabici. Per non deviare dall' attuale nostro argo-

mento colla particolare discussione che questo cubito richiederebbe, io mi atterrò per ora a quello che ne formerebbe il riassunto; e ciò che dovrei esporre in particolare per condurvi, e perchè vi servisse di prova, può formare la materia di un articolo separato, che tenga dietro a quello delle misure ebraiche. Basti qui che un mezzo non equivoco per conoscere il cubito che è in uso presso gli Arabi è di dedurlo dal miglio arabico. Esso era composto di quattromila cubiti; e sapendosi dalla misura della terra presa sotto il califo Al-Mamoun, che il miglio così composto si apprezza sul piede di cinquantasei e due terzi nello spazio di un grado, ne consegue che questo miglio si riduce a circa mille e sei tese, in ragione di cinquantasettemila tese per grado, per non entrare in una sottile distinzione sulla misura dei gradi. Dunque mille cubiti arabici sono uguali a duecentocinquanta tese, e più di nove piedi, che qui si possono trasecurare. E supponendo ottocento cubiti di conto rotondo invece di settecento novantaquattro, ne risultano duecento tese di buona misura. In tal guisa il conto di duecentoquindici tese, che si ricava dal tipo di Gerusalemme rappresentato in tutte le sue circostanze, è preferibile ad una cifra maggiore.

La larghezza del terreno della moschea è, secondo il Maundrell, di trecentosettanta passi, che danno centocinquantasei tese, quattro piedi e mezzo. Ora la misura del tipo ne dà circa centosettantadue. E ciò che qui si osserva si è che la misura di Maundrell perde in larghezza la maggior parte di quel che sopravanzava alla sua lunghezza: donde si può conchiudere che il difetto di precisione nelle sue misure consiste non tanto nel lor prodotto generale, quanto nella lor distribuzione. V' ha tutta la verisimiglianza che edifizii aderenti al recinto della moschea nell' interno della città abbiano renduto la misura di questo recinto più difficile a prendersi di quella della città. Maundrell confessa anche di aver tratta la sua misura da un calcolo fatto sull' esterno. E le particolarità in cui non ci siamo astenuti dall' entrare su quest' articolo mostreranno che essendosi il nostro esame versato su tutte le circostanze che si trovavano date, non v' ha nulla nè di dissimulato nè di racconcio nel conto che se ne rende.

La moschea sostituita al tempio è singolarmente rispet-

tata nell' islamismo. Avendo Omar preso Gerusalemme nell' anno decimoquinto dell' egira (di Gesù Cristo 637), gittò le fondamenta di quella mosehea, la quale ricevette grandi abbellimenti dal califfo Abd-el-Melik, figliuolo di Mervan. I Maomettani spinsero la venerazione per questo luogo fino al punto di metterlo a confronto col santuario della Mecca, nominandolo Alaxa, che significa *Extremum sive Ulterius*, per opposizione a tal santuario; ed è assai verisimile che si sieno prefissi lo scopo di chiudere nel suo recinto tutta l' area del tempio giudaico, « *totum antiqui sacri fundum* », dice Golio nelle sue erudite annotazioni all' *Astronomia dell' Alfergano*, pag. 136. Phoea, già da me citato e che scriveva nel duodecimo secolo, è precisamente di questa opinione, che tutto il terreno che circonda la moschea è l' antica area del tempio: *παλαιὸν τοῦ μεγάλου ναοῦ δάπεδον*. Quantunque questo tempio sia stato distrutto, se ne doveano però trovare le vestigia e riconoscere le tracce di quelle fabbriche portentose, che erano state fatte per nguagliare i lati del tempio e l' intera sua area al terreno del tempio medesimo posto sulla sommità del monte Moria. I quattro lati che formavano il circuito del tempio erano rivolti verso i punti cardinali del mondo, e si aveva avuto di mira che l' apertura del tempio fosse esposta al levante, voltando il *sancta sanctorum* al lato opposto, conformandosi in ciò alla disposizione del tabernacolo; circostanze tutte che non vanno soggette a veruna difficoltà. Ora la disposizione delle quattro facciate si osserva ancora nel recinto della mosehea di Gerusalemme, i cui lati sono a tredici o quattordici gradi circa disposti conformemente alla bussola posta sul tipo del sig. Deshayes. Supposto anche che la disposizione di questa bussola dipenda dal settentrione dell' ago calamitato, e che debba soffrire una declinazione occidentale, e che di più questa posizione non sia della più grande aggiustatezza, ne può seguire ancora maggior precisione nel porla al punto cardinale di cui qui si tratta. Si trova in Sandys, viaggiatore inglese, un piccolo tipo di Gerusalemme, che non potendo esser messo in confronto pel merito con quello del sig. Deshayes, trae ciò nullameno molto vantaggio da una conformità in generale con questo tipo; e secondo la direzione del vento

notato sul tipo di Sandys, ciascuna facciata del quadrato del tempio corrisponde esattamente a ciò che è indicato N., S., E., O.

Ma sembra esservi un'uguaglianza stabilita tra i lati del tempio giudaico, il che forma un quadrato più regolare del terreno attuale della moschea maomettana. Si confessa generalmente che la misura di Ezechiele dà a ciascuno dei lati cinquecento cubiti. Quantunque nell'ebraico si leggano verghie per cubiti, e nella Volgata *calamos* per *cubitos*, l'abbaglio salta agli occhi tanto più che il *calamus* non comprendeva meno di sei cubiti; e d'altronde la versione greca, fatta, come pare, sopra un testo più corretto, dice precisamente πῆχεις πεντακιστίους — cubiti cinquecento. Rabbi Jehuda, autore della *Mischna*, e che ha raccolto le tradizioni de' Giudei sul tempio in un'età poco lontana dalla sua distruzione (giacchè viveva sotto Antonino-Pio) concorda sullo stesso punto, nel trattato particolare intitolato *Middot*, o la Misura. Non si può dunque rivocare in dubbio che tale in fatto fosse la estensione del tempio.

Abbiamo una seconda osservazione da fare, ed è che questa misura non compirà non solo la lunghezza, ma nemmeno la larghezza o la più corta dimensione del terreno della moschea, per quanta disposizione si abbia a non risparmiare sulla lunghezza del cubito. Ezechiele dee in fatto indurci a supporre questa misura del cubito grande anzichè no, dicendo ai Giudei cattivi in Babilonia⁽¹⁾ che nella costruzione di un novello tempio, nel ristabilimento dell'altare essi debbono adoperare il cubito di una misura più grande, cioè della larghezza di una mano o di un palmo di più del cubito: ἐν πῆχει τοῦ πῆχεως καὶ παλαιστῆς, dice la versione greca, in *cubito cubiti et palmi*. Molti dotti, e tra gli altri il p. Lami, pensarono che il cubito ebraico potesse essere la stessa misura, o ad un dipresso, del *derah*, o del cubito egizio, il cui uso nel misurare l'escrescenza del Nilo dovette mantenere in tutti i tempi la lunghezza senza alterazione (in vista delle conseguenze) e renderla invariabile, malgrado i cangiamenti dei domini. Greaves matematico inglese, e Cumberland vescovo di Peterborongb, trovano nell'applicazione del *derah* a

(1) *Ezech.* XL. 5; XLIII. 13.

diversi spazii chiusi nella gran piramide , ove questa misura si adopera completa e senza frazione , una prova della sua remota antichità. Inoltre è assai probabile che gli Israeliti, i quali da una sola famiglia cominciarono, moltiplicandosi , a formare un popolo intero durante il lor soggiorno nell'Egitto , e che furon anche impiegati nei lavori pubblici in questo paese, ne dovettero eavar le misure di cui si servivano in queste opere. Dapprima i patriarchi di questa nazione non edificando nè punto nè poco , non essendo nemmeno attaccati a possedimenti ereditarii , non è verisimile che avessero in retaggio ed in uso proprio misure particolari soggette ad un modello decretato e fermo con grande precisione , posciachè siffatte cose non ebbero origine che col bisogno che gli nomini se ne formarono. Mosè, allevato nelle scienze degli Egizii, ha dovuto naturalmente cavare dalla loro matematica ciò che poteva aver relazione alle cognizioni che avevano acquistato. Chechè ne sia , una circostanza non soggetta ad alcun dubbio nell'uso del derah si è che non si può dare una maggiore estensione a ciò che prende il nome di cubito. Greaves, avendo preso sul nilometro del Cairo la misura del derah , ne fa il parallelo col piede inglese ; e supponendo questo piede diviso in mille parti , il derah piglia mille e ottocentoventiquattro delle stesse parti. Paragonando il piede inglese al piede francese (nel qual paragone il piede inglese è di un sesto di linea maggiore di quel che non fosse stimato pel passato), il derah equivale a venti pollici e mezzo di buona misura del piede francese. Per lo che i cinquecento cubiti sulla misura del derah formano diecimila e dugentocinquanta pollici , che somministrano ottocento cinquantaquattro piedi, o centoquarantadue tese e due piedi. In tal guisa si ebbe un gran fondamento di dire che la misura del tempio è inferiore allo spazio del terreno della moschea , posciachè questa misura non raggiugne nemmeno quella delle dimensioni di questo terreno, che prende minore estensione , vale a dire la sua larghezza. Che avverrebbe se si ricusasse al cubito ebraico, considerato strettamente come cubito , tanta lunghezza quanta il derah ne contiene ?

Ma quando si riflette che la cima del monte Moria non prese la estensione della sua area se non per la forza

dell' arte, si stenta a persuadersi che si sia aggiunto qualche cosa in ciò ai lavori del popolo giudaico, lavori che in diverse riprese costarono molti secoli di fatica, come Giuseppe lo ha osservato. Essendo l' edificio ottagonò della moschea contenuto nello spazio di circa quarantacinque tese, secondo la scala del tipo, la specie di chiostro interno che rinchiede questa moschea non avendo che cento tese circa in quadrato, non si presume che i Maomettani abbiano avuto qualche motivo per estendere il recinto esterno al di là dei confini che i Giudei non avevano presi che sormontando la natura. Queste considerazioni danno motivo a credere che il terreno che si vede dipendente dalla moschea appartenesse per intero al tempio, del qual terreno la superstizione maomettana ha ben potuto non voler perdere nulla senza volere estendersi più lungi. Il p. Lami nella distribuzione delle parti del tempio distinguendo e separando l' *atrium gentium* da quello degli Israeliti, nel che egli differisce da Villalpando, ha giudicato che questo *atrium* dei Gentili era al di fuori del luogo misurato da Ezechiele. Ora sembra che la discussione in cui siamo entrati favorisca quest' opinione, e che questa medesima opinione fornisca di che occupare convenientemente il terreno che si trova sovrabbondante. Lightfoot, in ciò che ha scritto sul tempio, cita un luogo del Talmud aggiunto al trattato *Middot*, il qual dice che il monte Moria superava la misura di cinquecento cubiti, ma che ciò che nasceva da questa misura non era riputato santo come ciò che vi era rinchiuso. Questa tradizione giudaica proverebbe due cose: l' una, che l' area del monte Moria sarebbe stata accresciuta al di là anche di ciò che si rinchiede nella misura di Ezechiele, come in fatto osserviamo che lo spazio attuale è più grande; l' altra, che quel che eccede questa misura non può intendersi meglio che del luogo destinato o permesso ai Gentili i quali da un motivo di venerazione pel Dio d' Israele si recavano al suo tempio, ma non erano riguardati come veri adoratori. Queste circostanze hanno una singolare convenienza con quel che si dice nel capo XI dell' Apocalisse, ove s. Giovanni, avendo ricevuto ordine di misurare il tempio di Dio (*Datus est mihi calamus similis virgæ, et dictum est mihi: Metire templum Dei, altare, et adorantes in eo*), aggiugne: *atrium vero quod*

est foris temphum... ne metiaris illud, quoniam datum est gentibus. Questo aggiunto, *ne metiaris*, ci fa capire che nella misura del tempio si è potuto ed anche si dovette restringersi in uno spazio più stretto dell'intera area del tempio; e ciò che precede, ossia *atrium quod est foris*, ci fa ciò nullameno conoscere un supplemento dello spazio a questa misura, e ci insegna nello stesso tempo a qual fine fosse destinato, *quoniam datum est gentibus.* Questo luogo dell'Aporalisse può avere un fondamento assoluto, e di paragone (indipendentemente da ogni senso mistico o figurato) sulla cognizione che s. Giovanni aveva conservato del tempio medesimo di Gerusalemme. Ginseppe, che attribuisce al tempio un triplice recinto, nota con questo indubitatamente tre spazii diversi: in guisa che, oltre l'*atrium sacerdotum* e l'*atrium Israelitarum*; intorno ai quali non si può disputare, bisogna per necessità ammettere un terzo spazio, quale in fatto qui si manifesta.

Il p. Lami, che si è giovato molto del suo sapere in fatto d'architettura nella sua descrizione del tempio, applicando la misura di cinquecento cubiti al recinto dell'*atrium* degli Israeliti, e praticando un *atrium* esterno con una specie di combinazione nelle proporzioni delle parti del tempio, si trova con ciò condotto ad attribuire circa duemila e seicentoventi cubiti ebraici al giro della sua icnografia del tempio. Questo numero di cubiti, in ragione come sopra, dà settecento quarantasei tese. Ora ricordiamoci che la lunghezza del terreno della moschea di Gerusalemme dedotta dal tipo di questa città venne fissata a circa dugentoquindici tese, e la larghezza di circa centosettantadue; moltiplicate ciascuna di queste somme per due, ed avrete in totale settecento settantaquattro tese: sulla qual somma si può sottrarre un cinquantesimo, ovvero quindici in sedici tese, per porre la scala del tipo al livello di ciò che parve più conveniente nella misura totale del recinto di Gerusalemme; e su questo piede non vi saranno che tredici o quattordici tese di più o di meno nel calcolo del circuito del terreno che appartiene al tempio. È vero che il p. Lami impiegò in quattro lati uguali la quantità della misura che ha qualche inegnanaglianza di divisione in ciò che somministra il locale; ma chi non vede che la perfetta uguaglianza nel p. Lami non ha altro fondamento

che una imitazione o ripetizione di ciò che era proprio del corpo del tempio isolato dall'*atrium* esterno dei Gentili? E visto che nessuna circostanza di fatto non serve di prova ad una somigliante ripetizione, più facile verisimilmente ad immaginarsi che propria al terreno, essa non può essere riguardata come positiva.

Dopo aver riconosciuto quale fosse la estensione del tempio, non si può a meno di non esser compreso da meraviglia che le parole di Giuseppe su quest' argomento sieno poco conformi al vero. Non si comprende come mai questo storico, che nelle altre circostanze cerca con ragione di dare un' alta idea di quest' edificio, abbia potuto tenersi tanto al disotto di ciò che conveniva attribuire alla sua estensione. I lati del quadrato del tempio sono paragonati alla lunghezza di uno stadio, nel che sembra che egli abbia preso un abbaglio come dal raggio al diametro; ed in un altro luogo il circuito dell' intero terreno, compresavi anche la torre Antonia, che era unita all' angolo nord-ovest del recinto del tempio, è stimato sei stadii. Avrebbe potuto scrivere *δέκα* — dieci, invece di *ἑξ* — sei, usando dello stadio che gli sembrava proprio nella misura del recinto di Gerusalemme, e dieci dei quali somministrano settecentosessanta tese; il che prende il giusto mezzo dei calcoli che veduti abbiamo.

7.° DELLE MISURE EBRAICHE DI LUNGHEZZA.

Terminerò questo scritto con qualche discussione sulle misure ebraiche proprie degli spazii, ed una tale discussione si lega tanto meglio a ciò che precede in quanto somministra prove su molti punti. Fuori d' ogni dubbio il cubito (detto in ebraico *אמה*, *amma*, in lingua caldaica *ametha*, appellato dai Greci *πῦγος*, da cui venne la parola di *pic*, ed altrimenti *ῥάβδος*, da cui i Latini presero la parola *ulna*) è una misura che meglio d' ogni altra serve alle dimensioni del tempio. Vediamo se mai si possa avere di essa una distinta cognizione.

Se ci riportiamo al rabbino Guedalia, sull' opinione di Maimonide, il cubito ebraico si paragona all' auna di Boulogne (in Francia), e da questo paragone il dottor Cumberland, vescovo di Peterborough, ha conchiuso che

il cubito è di ventun pollici inglesi e settecento trentacinque millesimi di pollice, come impariamo dall'Arbutnot⁽¹⁾; il che si riduce a venti pollici e cinque linee circa del piede di Parigi, e non differisce per conseguenza che per la deduzione di una linea dal valore proprio del derah o del cubito egizio.

Ma un mezzo di determinare la misura del cubito ebraico, di cui io non so che si sia mai fatto uso per quanto decisivo possa sembrare, è questo: I Giudei convengono di definire l'*iter sabbaticum*, o l'estensione del cammino che essi non potevano oltrepassare nel giorno di sabato in virtù del precetto dell'Esodo (xvi, 29), *Nullus egrediatur de loco suo die septimo*, convengono, dico, sulla somma di duemila cubiti. L'autore della parafrasi caldaica si spiega positivamente in occasione del v. 6. del capo 1 del libro di Ruth. Eucumenio conferma questa misura colla testimonianza di Origene, allorchando egli dice che il miglio, essendo uguale al cammino sabatico, consta διεχιλίων πηχών — di duemila cubiti. Il trattato delle misure giudaiche composto da s. Epifanio, che essendo nato Giudeo e nella Palestina, doveva essere ben istruito del fatto di cui si parla, ci dice che lo spazio del cammino sabatico si riduce alla misura di sei stadii. Per dar maggiore o minore estensione al cubito di cui si tratta, non si può far meglio che impiegar qui lo stadio ordinario, di cui otto empiono lo spazio di un miglio romano, e che sembra anche aver prevalso sopra ogni altro stadio nei bassi tempi. La misura di questo stadio determinata a novantaquattro tese, due piedi ed otto pollici, essendo moltiplicata per sei, somministra cinquecentosessanta tese e quattro piedi. Deecomponendo questo calcolo in piedi, vi si trovano tremila e quattrocento piedi, che rinchiudono quarantamila ed ottocento pollici; e dividendo questa somma di pollici in duemila parti, ciascuna di queste parti si trova di venti pollici e due quinti di pollice. Ora il prodotto di questo calcolo sembrerebbe in qualche maniera fatto espressamente per servire di verifica alla misura qui sopra dedotta. Che mancherebbe quindi per dire che l'estimazione che abbiamo fatta or

(1) Trattato dei piedi, delle monete e misure.

ora non sia precisamente quella che abbiamo precedentemente impiegata pel cubito ebraico, credendola la stessa misura che il derah, o il cubito egizio? La diversità di una linea ed un quinto non dee forse essere eredita di piccolo momento in una combinazione di questa specie? Oltre che la diversità non arriva a due centesimi sul contenuto, bisognerebbe, perchè questa diversità possa essere riguardata rigorosamente come un difetto di precisione nell' uso del derah pel cubito ebraico, che fossimo ben sicuri che i sei stadii formavano strettamente e senza alcuna deficienza il giusto equivalente di duemila eubiti. Nè converrebbe anche di trovare a ridire sul compenso che s. Epifanio dà di sei stadii per duemila eubiti, perchè possa aver trascurato di aggiugnervi un trentaquattresimo di stadio, od il valore di sedici in diciassette piedi.

I Giudei, oltre la misura di spazio, alla quale alcuni commentatori credono convenire il termine di *berath*, hanno anche l'altra misura indicata col nome di מיל, *mil*, in plurale מילין, *milin*. Benechè non si possa dubitare che questa denominazione non sia presa dai Romani, questo non impedisce nè punto nè poco che presso i Giudei il miglio non abbia la sua denominazione distinta e particolare, la quale è data sul piede di duemila eubiti; il che si riferisce precisamente a ciò che dice Eumenio, e che or ora si è citato. Molti luoghi della Guemara indicati da Reland⁽¹⁾ ci insegnano che i Giudei compensano la misura del miglio con sette stadii e mezzo. Il termine di cui si servono per esprimere lo stadio è ריס, *ris*, e nel plurale ריסין, *risin*: si può interpretare col latino *curriculum*, che è proprio della carriera dello stadio; *curriculum stadii* in Aulo-Gellio⁽²⁾. La unione di quattro *milin* compone presso i Giudei una specie di lega appellata פרסה, *parsa*. Nella lingua siriana *paras* significa « estendere » e *parsa* « estensione ». Ed è tanto più naturale che questo termine sembri preso in prestito da questa lingua, quanto che essa era divenuta propria ai Giudei nei tempi che conseguirono la cattività. Si troverà in Reland⁽³⁾ un luogo del Talmud che dà positivamente la definizione del miglio giudaico riducendolo a

(1) *Palastina*, vol. I. p. 400. — (2) *Noct. Attic.*, l. I. c. 1. — (3) *Pag.* 397.

duemila cubiti, e la composizione della *parsa* formandola di quattro miglia. I duemila cubiti assoggettati alla misura precisa del derali formano cinquecentosessantanove tese, due piedi, otto pollici. Moltiplicando questa somma per quattro, la *parsa* si trova essere duemila e duecento settantasette tese, quattro piedi, otto pollici. Questa misura non differisce quasi per nulla dalla nostra lega francese composta di due leghe galliche, venticinque delle quali formano quasi il giusto equivalente di un grado.

Il dotto Reland, partendo dalla supposizione che il miglio giudaico non sia punto diverso dal romano, e paragonando il numero di duemila cubiti nell'uno a quello di cinquemila piedi nell'altro, conchiude che il cubito ha due piedi e mezzo. Ma quantunque non si possa negare che l'estensione del dominio romano non abbia renduto il miglio romano quasi universale, tuttavia è certo che la misura di questo miglio non può esser confusa con quella che ci è data dal miglio giudaico. Ed oltre che la estimazione del cubito, che risulterebbe dall'ambiguità, è naturalmente difficile ad ammettere, eccedendo la verisimiglianza in qualità di cubito, un semplice paragone dei numeri destituito di relazioni essenziali non può sostenersi contro una definizione positiva e che presenta delle verificazioni. Vi ha un luogo della *Guemara* che definisce il cammino di una giornata ordinaria a dieci *parsas* (1). Se la *parsa* equivaleva a quattro miglia romane, ne risulterebbero quaranta miglia. Ma gli antichi non vanno fino a questo segno in tale estimazione, e comunemente si attengono a venticinque miglia o duecento stadii; e se Erodoto (2) vi impiega duecentocinquanta stadii, bisogna aver riguardo a ciò che l'uso degli stadii a dieci al miglia è proprio di questo storico in molti luoghi. I geografi orientali convengono anche su questo numero di venticinque miglia per lo spazio di una giornata comune; ciò che i Maroniti, i quali hanno tradotto la Geografia di el-Edrisi nello stato in cui l'abbiamo, o piuttosto il suo compendio, hanno notato nella prefazione del loro volgarizzamento. E quando gli Orientali parvero variare sul numero delle miglia, notando qualche volta trenta

(1) פַּרְסָאִים, plurale di פַּרְסָא, *parsa*. — (2) Lib. 7.

in luogo di venticinque, si fu in ragione della differenza delle miglia, che essi non hanno sempre adoperato rigorosamente sul piede del miglio arabico, venticinque de' quali possono equivalere a trenta od a trentuno d'una specie più ordinaria. Per riguardo al valore proprio della parsà, formando le dieci il compenso di trenta miglia romane, è evidente che una misura assai superiore esce dai confini di cui qui si tratta. Il p. Lami ⁽¹⁾ ha opposto a Villalpando, sopra una simile opinione, che il cubito ebraico uguagliava due piedi e mezzo romani; che l'altezza dell'altare dei profumi essendo indicata di due cubiti, sarebbe stato necessario che la statura del sacerdote che serviva e spargeva l'incenso su quest'altare fosse gigantesca. È certo che le convenienze da noi scontrate sulla località per riguardo al tempio non avrebbero avuto luogo con una misura del cubito più lunga di un quarto circa di quella che qui è data. Valutandosi il piede romano mille e trecento e sei decimi di linea del piede di Parigi, i due piedi e mezzo rinchiudono trecentoventisei linee e mezza, o ventisette pollici, due linee e mezza. Si osserverà anche per sovrappiù che Villalpando attribuiva anche al piede romano qualche cosa che eccedeva questa definizione.

Io ho rilevato di sopra la convenienza fortuita che si scuoprava tra la parsà e la lega francese pel solo fine di comunicare a questa parsà l'idea di ciò che ci è proprio e familiare. Ma la stessa convenienza tra la parsà ed un'antica misura orientale non dee essere ugualmente riguardata come l'effetto del caso: giacchè questa grandissima conformità sarà piuttosto la verificazione di una sola e medesima misura. Si mostrò da me nel Trattato delle Misure Itinerarie ⁽²⁾ che lo stadio corrispondente ad un decimo del miglio romano conveniva precisamente alla misura delle marcie di Senofonte, e che in conseguenza del valore dato da Senofonte stesso al numero degli stadii in parasanghe, sembrava certo che trenta stadii corrispondessero ad una parasanga; e questo parallelo non ha nulla che non sia conforme alla definizione precisa che Erodoto, Esichio, Suida hanno dato della

(1) Lib. 1. cap. 9. sez. 1. — (2) Lib. 1.

parasanga. Moltiplicando per trenta la misura di settantacinque tese, tre piedi e quattro pollici, a cui è determinato lo stadio di dieci al miglio, si avranno con questo calcolo duemila e duecento sessantasei tese e quattro piedi: ora questo valore della parasanga non varia da quello della *parsa* che di undici tese, in guisa che due piedi e due pollici di più sulla definizione dello stadio che serve a comporre la parasanga pareggerebbe rigorosamente il calcolo. Se si vuol anche dare la preferenza al computo che risulta dal paragone fatto da s. Epifanio del miglio giudaico o del cammino salatico coi sei stadii ordinarii, cioè cinquecento sessantasei tese e quattro piedi, e se si moltiplica questo valore per quattro onde avere la *parsa*, si avranno precisamente le duemila e duecento sessantasei tese e quattro piedi, che sono il prodotto dei nostri trenta stadii. E chi non conchiuderebbe da ciò che la *parsa* altro non è che la parasanga persiana, o babilonese, come la si vorrà chiamare? La *parsa* non racchiude forse in se medesima la composizione dei trenta stadii, poeziachè il miglio giudaico, la quarta parte della *parsa*, è paragonato dai Giudei a sette stadii e mezzo? Aggiungiamo che i nomi di *parsa* e di parasanga hanno bastante affinità per concorrere colla identità della misura; e che siccome i termini di *paras* e di *parsa* trovano nell'antico linguaggio orientale (in caldaico così come nel siriano) una interpretazione propria e letterale, che non può rinchiudere un senso più conveniente per riguardo alla cosa medesima, è questo un mezzo indubitato di conseguire la vera significazione della parola parasanga. Non essendo la *parsa* mentovata nei sacri libri, v'ha luogo a credere che i Giudei non l'abbiano adottata se non dopo la loro cattività nel paese di Babilonia.

Ma osservate qual catena ci sia di convenienze! La definizione della parasanga ha la sua esistenza indipendente da ciò che costituisce la *parsa*, giacchè questa parasanga dipende da uno stadio particolare che si produce con mezzi del tutto stranieri a ciò che sembrava aver relazione od unirsi colla parasanga stessa, come è facile il chiarirsene col Trattato che io diedi delle misure. La *parsa* dall'altro canto esce da elementi assolutamente diversi, e prende qui il suo principio da ciò che il cubito

egizio scembra nua misura della più remota antichità, di cui par verisimile che il popolo ebreo abbia adottato l'uso. Su queste presunzioni (giacchè fin qui non v'ha nulla di più, come sembra,) l'applicazione di questo cubito alla porsa trova nua verificazione più precisa di quel che si potrebbe osare di sperarlo in ciò che si dee conchindere dalla misura che s. Epifanio dà della quarta parte della porsa. Tutte queste vie diverse, di cui nessuna guarda sull'altra, conducono ciò nullameno alle stesse conseguenze, e si uniscono in punti comuni; nè si potrebbe ottenere una maggior concordia con mezzi concertati. Che cosa ne deve risultare? Una vicendevole guarentigia, se si può far uso di questa espressione, di tutte le parti e di tutte le circostanze che entrano nella combinazione.

La cognizione positiva del cubito ebraico è uno dei principali vantaggi di una siffatta discussione. È bensì vero che il p. Lami, come pure alcuni altri dotti, aveva già proposto la misura del derah per questo cubito, ma senza mostrarne positivamente la proprietà o verificarla con applicazioni della natura di quelle che ora si sono prodotte. Sembra anche che la precisione di questa misura si sia sottratta in certa qual maniera al p. Lami, posciachè, non ostante la sua conghietture sul derah, egli riduce il cubito ebraico a venti pollici: *Nos, dice egli* ⁽¹⁾, *cubitum hebraeum facimus viginti pollicum.*

Il cubito ebraico era composto di sei palmi minori, e questo palmo in ebraico è chiamato תפח *tephach* o *tophach*. La versione dei Settanta ha traslatato questa parola con quella di *παλαιστή* che è propria del palmo di cui si tratta, e che le definizioni date da Esichio e da Giulio Polluce fissano a quattro dita. Per conseguenza il cubito conteneva ventiquattro dita; ed è in fatto il numero delle divisioni che porta il cubito egizio od il derah sulla colonna di Mikias, che è il nilometro, presso Fostat, od il Vecchio-Cairo. Abulfeda è citato da Kircher per dire che il cubito legale de' Gindei, lo stesso che l'egizio, contiene ventiquattro dita. In Diodoro di Sicilia ⁽²⁾, quando esso parla del nilometro che esisteva a Memphi, e che egli chiama *νιλοσκεπίων*, si trova fatta menzione non solo dei cubiti che ne formavano

(1) Lib. 1, cap. 9, sez. 1. — (2) Lib. 1.

la divisione, ma anche delle dita, *δactylus*, che erano la suddivisione per riguardo al cubito.

In conseguenza della misura che è propria a questo cubito, il tephach o palmo si riduce a tre pollici e cinque linee del nostro piede. Ed io osservo che questa misura particolare ha il vantaggio di sembrar presa dalla natura: giacchè essendo creduta relativa alla larghezza che hanno le quattro dita di una mano chiusa, come si spiega Polnce, lo studio delle proporzioni tra le parti del corpo può dimostrare come questa misura possa esser conveniente ad una statura di circa cinque piedi ed otto pollici francesi; e quest' altezza di statura, che forma proprio l'equivalente di sei piedi greci, supera la comune statura degli uomini. Ma se il palmo, che forma la sesta parte del cubito ebraico, si attaglia ad una bella ed alta statura che non si potrebbe sensibilmente oltrepassare senza dar nel gigantesco, ne seguirà che la misura di questo cubito non può, in quanto è cubito, partecipare alla stessa convenienza. Il p. Lami, fissando il cubito ebraico a venti pollici, ne conchiuse che l'altezza dei patriarchi era di ottanta pollici, o di sei piedi ed otto pollici, ciò che è conforme in proporzione a quel principio di Vitruvio: *Pes altitudinis corporis sextæ, cubitus quartæ*. Su questa proporzione la misura presa del derah produrrebbe sette piedi meno due pollici. Se una tale altezza di statura diventa ammissibile col mezzo di una distinzione particolare tra la schiatta dei primi uomini e lo stato attuale della natura, è sempre certo che la misura del cubito di cui si tratta eccede i confini e che gli uomini hanno riconosciuto già da lungo tempo nella loro ordinaria statura: in guisa che relativamente all' altezza della persona, alla quale la misura del palmo sembra adattarsi in particolare, cioè cinque piedi e circa otto pollici, il cubito proporzionale non giungerebbe che a diciassette pollici circa. Ora i rabbini sembrano persuasi che si distingueva il cubito comune dal cubito legale e sacro, il cui modello era deposto nel santuario, e questo cubito comune differiva dall'altro per la soppressione di un tephach. In tal guisa, riducendosi a cinque tephachim⁽¹⁾ od a venti dita, e perdendo il

(1) כפחים, plurale di כפה, tephach.

valore di tre pollici e cinque linee, la sua lunghezza si riduceva a diciassette pollici ed una linea. Quantunque il p. Lami abbia combattuto la tradizione giudaica su questo cubito comune, pure la grande analogia di proporzione che vi si scuotra gli può servire di appoggio. La testimonianza dei rabbini trova anche una conferma positiva nel parallelo che Giuseppe ha fatto del cubito usato dai Giudei con quello dell'Attica: giacchè questo cubito deducendosi dalla proporzione che gli è naturale col piede greco, che si paragona a mille e trecentosessanta parti o decimi di linea del piede di Parigi, si riduce a duemila e quaranta delle stesse parti, o duecentoquattro linee, che formano diciassette pollici. Oltre a ciò ricordiamoci di quanto sopra fu riferito da Ezechiele, trattando della misura del tempio, allorchè egli prescrive ai Giudei di Babilonia di adoperare nella riedificazione del tempio un cubito più lungo di un palmo dell' ordinario. Non essendo questo palmo che il tephach o palmo minore, non è questa forse la distinzione formale del più o del meno tra i due cubiti, la più piccola misura dei quali sembra anche prevalere per l' uso? Ma concedendo che il cubito inferiore fosse ammesso durante il secondo tempio, si potrebbe per delicatezza, e per non violare per nulla il precetto divino che non tollera che un solo peso ed una sola misura, voler rigettare il cubito di cui si tratta nei tempi che precedettero la cattività; nel che tuttavia non saremmo assolutamente autorizzati dal silenzio della Scrittura, poeziachè nel Deuteronomio⁽¹⁾ la misura del letto di Og re di Basan è data in cubiti presi dalla proporzione naturale dell' uomo, in *cubito viri*, o, secondo la Volgata, *ad mensuram cubiti virilis manus*. Benchè un numero infinito di misure che oltrepassano i loro principii naturali, per esempio tutto ciò che noi appelliamo piede, senza entrare in più gradi particolarità, autorizzi sufficientemente la denominazione del cubito in una misura lunga al par di quella che pare propria del cubito egizio ed ebraico, tuttavia la considerazione di questi principii diventa spesso essenziale nella discussione delle misure; nè bisogna perderla di mira. Ad essa io andai debitore della scoperta del piede naturale, la cui misura ed il cui

(1) Cap. III. v. 11.

nso hanno trovato la lor discussione nel Trattato delle Misure Itinerarie che ho dato.

Abbiamo adunque in questo scritto un'analisi delle misure ebraiche, che quantunque sia indipendente da ogni particolare applicazione, ciò nullameno si concilia colla misura del recinto di Gerusalemme e della estensione del tempio, secondo che questa misura si deduce dalle diverse indicazioni dell' antichità paragonate col medesimo locale. Un tal vincolo appare tra gli oggetti qui uniti, che sembrano dipendenti gli uni dagli altri, e prestarsi una vicendevole conferma su ciò che li riguarda.

DISCUSSIONE DEL CUBITO ARABICO.

Mi sono impegnato, a proposito di un articolo che interessa la misura del tempio, di entrare in discussione sul cubito arabo in seguito alle misure ebraiche.

Questo cubito, *derach*, ذراع, è di tre sorta, l' antico, il comune ed il nero. Il primo, che trae la sua denominazione dal pretendersi che esistesse al tempo dei Persiani, è composto di trentadue dita; il secondo di ventiquattro, seguendo la definizione più ordinaria e naturale; il terzo tiene il mezzo, ed è stimato ventisette dita. Si distingue il primo coll' aggiunta di due palmi ai sei palmi, che sono l' elemento del secondo, e che gli furono comuni col cubito egizio ed ebraico. Queste definizioni si tiran anche dall' estratto di un agrimensore orientale, di cui siamo debitori a Golio nelle note con cui ha illustrato gli Elementi d' Astronomia dell' Alfergano⁽¹⁾.

Di questi tre cubiti quello a cui sembra si debba avere maggior riguardo principalmente rispetto all' uso e ad una maggior convenienza con ciò che in generale è della specie del cubito, si è il comune. E (ciò che diventa essenziale per giungere a fissarne la misura) io dico che quella che si deduce dall' analisi della misura della terra, fatta per ordine del califfo Almamoun nelle pianure della Sinjar nella Mesopotamia, non può riferirsi meglio che al cubito qualificato come comune od ordinario. Secondo la narrazione di Abulfeda sulla misura di Almamoun, il grado

(1) Ved. pag. 74.

terrestre sul meridiano fu valutato cinquantasei miglia arabiche e due terzi; e l'Alfergano⁽¹⁾ dice che il miglio in questa misura era composto di quattromila cubiti. Pigliando il grado a cinquantasettemila tese di conto rotondo (per la ragione per cui abbiamo creduto di doverlo fare in parlando della misura del tempio), il miglio arabico si riduce al più a sei miglia. Le mille tese formano il cubito di diciotto pollici; e se si vuole aver riguardo alle eccedenti sei tese, ne risulterà una linea e presso a poco tre decimi di linea di più. Il dotto Golio ha creduto che si trattasse del cubito nero nella misura di Almamoun, perchè l'Alfergano si è servito del termine di cubito reale per designar quello che ha creduto più acconcio a questa misura. Bisogna confessare d'altronde che l'opinione vuole che questo cubito debba il suo stabilimento ad Almamoun, e che fosse così appellato per essere stato preso sul traverso della mano, o sul palmo naturale di uno schiavo etiope che si trovava al servizio di questo principe, e che si era scoperto essere di maggiore estensione di quello di alcun altro. Ma oltrechè l'agrimensore citato da Golio applica l'uso del cubito nero alla misura delle stoffe preziose in Bagdad, la proporzione stabilita tra i vari cubiti arabici è di un grave sconcio per l'applicazione del cubito nero alla misura della terra sotto Almamoun. Notate, 1.^o che il cubito nero, col vantaggio di tre dita sul cubito comune, non eccederebbe tuttavia di molto la sua portata ordinaria, se il suo valore non giungesse che a diciotto pollici; 2.^o che il cubito comune, che sarebbe inferiore di due pollici, potrebbe per conseguenza sembrar piccolo, posciachè veggiamo che il cubito in uso presso gli Ebrei, malgrado della sua inferiorità per riguardo al cubito legale, si valuta almeno diciassette pollici; 3.^o che il cubito antico, che è appellato *hashemide*, non ammonterebbe in proporzione che a ventun pollici ed alcune linee, quantunque ci sieno alcune ragioni per volerlo più lungo: imperocchè, secondo il Marufido, l'altezza della basilica di santa Sofia, che dal pavimento alla cupola è di settantotto cubiti *hashemidi*, si fa sommare da Evagrio a centottanta piedi greci; e per una conseguenza della proporzione che v'ha tra il piede greco ed il nostro, il cubito di cui si

(1) Cap. VIII.

tratta ammonterà a ventisei pollici e quasi due linee. Nè ciò basta se ci riferiamo al modello del cubito hashemide di Marufido, che Edwardo Bernard dice essere notato sopra un manoscritto della biblioteca di Oxford, e che egli valuta ventotto pollici e nove linee del piede inglese, che ad un dipresso uguaglia ventisette pollici del piede di Parigi. Le misure date dal Marufido della lunghezza e larghezza di s. Sofia, cioè centun cubiti da una parte, e novantatré e mezzo dall'altra, formeranno il cubito più lungo; se si paragonano alle dimensioni di Grelot, quarantadue tese e trentotto. Non essendo il paragone in perfetta analogia, risulterà della lunghezza di trenta pollici circa nel cubito, e della larghezza di ventinove pollici e tre linee di buona misura.

Ben m' accorgo che si potrà pretendere che l'estimazione qualunque sia del cubito antico od hashemide abbia un' influenza di proporzione sugli altri cubiti, e che faccia ammontare il comune a venti pollici e tre linee, conformandosi anche al modello del cubito hashemide, posciachè il paragone apparente tra questi cubiti è come di quattro a tre; ma non bastando un tal ragionamento a sopprimere e render nulla l'analisi del cubito risultante dalla misura positiva del grado terrestre sotto Almamoun, quando anche questa misura non fosse giudicata della maggior precisione, sarà sempre naturale il presumere che non v' ha proporzione fra i diversi cubiti arabici, la quale si adatti meglio con quest' analisi del cubito, quanto quella del cubito comune; ed il cubito nero vi sarà tanto men conveniente quanto che in conseguenza della misura hashemide esso doveva ammontare a ventidue pollici e nove linee.

Thevenot, la cui esattezza ed abilità superiore al comune dei viaggiatori sono assai conosciute, avendo notato in una Geografia scritta in persiano, che il dito, la quarta parte del palmo, la ventiquattresima del cubito, era determinato a sei grani d' orzo posto l' uno a canto dell' altro (definizione che è in fatto universale presso tutti gli autori orientali), dice di aver trovato che la misura de' sei grani d' orzo moltiplicata otto volte equivaleva a sei pollici del nostro piede, donde conclude che il cubito composto di centoquarantagnattro grani dee valere un piede e mezzo⁽¹⁾. Ora non è forse ciò quel che risulta

(1) Ved. lib. II. del *Secondo Viaggio*, cap. 7.

non solo dalla misura del grado terrestre per ordine di Almamoun, ma anche dalla applicazione speciale che noi facciamo del cubito comune a questa misura? Osservo che il cubito nero in proporzione alla misura analizzata del comune sarà di venti pollici e da quattro in cinque linee di più; il che, per dirlo di passaggio, assume una grande conformità col cubito egizio ed ebraico. Ora questo cubito nero non avendo ecceduto il comune se non perchè il palmo dell' Etiope che si prendeva per modello superava la misura più ordinaria, e non perchè si trattasse di derogare alla determinazione del cubito sulla norma di sei palmi, non è forse in fatto un caricare sensibilmente la proporzione naturale l'andar fino a venti pollici e quasi mezzo, mentre i sei palmi greci, quantunque proporzionati ad una statura d'uomo di cinque piedi ed otto pollici, come fu osservato precedentemente, non si valutino che diciassette pollici? Se queste convenienze e probabilità non si estendono al paragone che si è fatto del cubito antico od hashemide cogli altri cubiti, diciamo che questo paragone non è verisimilmente che numerale per riguardo ai palmi ed alle dita, senza essere proporzionale quanto alla lunghezza effettiva. Non si vede forse una simile diversità tra le misure del piede, benchè sieno egualmente di dodici pollici? E per trovare un esempio nel nostro argomento medesimo, quantunque il cubito nero eccedesse il comune col valore di tre dita dei ventiquattro del comune, si preser forse più di sei palmi per comporlo?

Questa discussione del cubito arabico, la quale non riguarda che un punto particolare in ciò che ha formato l'oggetto della nostra dissertazione, mi ha ciò nullameno occupato tanto più di buon grado quantochè non mi è noto che ciò che ne risulta sia stato fino al presente spiegato.



INDICE

<i>Dissertazione sopra i veri ed i falsi miracoli e sul potere degli angeli e dei demonii sui corpi. pag.</i>	5
<i>Dissertazione sul passaggio del mar Rosso n</i>	31
<i>Dissertazione sulla manna n</i>	67
<i>Dissertazione, ovvero ricerche intorno alla natura, alle cause ed agli effetti della lebbra n</i>	88
<i>Dissertazione sopra Moloc, Beelphegor e Camo . n</i>	110
<i>Dissertazione intorno al governo degli Ebrei e singolarmente intorno al Sinedrio n</i>	144
<i>Dissertazione sulle profezie di Balaam n</i>	172
<i>Dissertazione sopra i supplizii memorati dalla Scrittura n</i>	214
<i>Dissertazione sulle quarantadue stazioni degli Israeliti dalla loro uscita dall'Egitto fino al loro ingresso nella Terra Promessa n</i>	267
<i>Dissertazione sulla profezia di Mosè intorno al profeta promesso da Dio n</i>	310
<i>Dissertazione sopra il divorzio n</i>	322
<i>Dissertazione sulla morte e sepoltura di Mosè . . n</i>	352
<i>Dissertazione sugli antichi legislatori e filosofi, in cui si esamina se i medesimi abbiano tratto dalla Scrittura le loro leggi e la loro morale. n</i>	368

<i>Dissertazione sulla pioggia di pietre caduta sopra de' Chananei</i>	<i>pag. 387</i>
<i>Dissertazione sulla fuga de' Chananei scacciati da Giosuè, ove si esamina in qual paese si ritirarono</i>	<i>n 401</i>
<i>Dissertazione sulla fermata del sole e della luna per comando di Giosuè</i>	<i>n 420</i>
<i>Osservazioni sulla Carta geografica della Terra Promessa</i>	<i>n 442</i>
<i>Dissertazione sulla seconda parte della terza età del mondo, che si estende dall'uscita degli Israeliti dall'Egitto fino al regno di Davide</i>	<i>n 480</i>
<i>Dissertazione sopra le divinità fenicie o echanee. n</i>	<i>526</i>
<i>Dissertazione intorno alle abitazioni degli antichi Ebrei</i>	<i>n 551</i>
<i>Dissertazione sul voto di Jephthe</i>	<i>n 576</i>
<i>Dissertazione sulla genealogia di Davide</i>	<i>n 603</i>
<i>Dissertazione sulla quarta età del mondo, che si estende dal cominciamento del regno di Davide fino al principio della cattività di Babilonia . .</i>	<i>n 623</i>
<i>Dissertazione sopra l'origine de' Filistei e intorno alle loro divinità</i>	<i>n 653</i>
<i>Dissertazione sulla apparizione di Samuele a Saule n</i>	<i>683</i>
<i>Dissertazione sui templi degli antichi</i>	<i>n 703</i>
Spiegazioni sui disegni del p. Lami che rappresentano in sei figure il tipo, l'elevazione e lo spaccato del tempio e degli accessori dello stesso sotto differenti aspetti. Spiegazione del tempio dell'antica Gerusalemme secondo il disegno del p. Calmet.	
<i>Dissertazione sull'estensione dell'antica Gerusalemme e del suo tempio, e sulle misure ebraiche, di d'Anville</i>	<i>n 747</i>



7

11.2.136

795

11.136 .

717

1.1.136



